فلسفة

مارتن هيدغر/ كارل شميت/ حنّا آرندت/ ريتشارد رورتي
يورغن هابرماس/ بيتر سلوتردايك/ والتر د. ميلو

حروب المعنى

ترجمة: فتحي المسكيني



١٢٧٨

مكتبة

صفحة ٧

نصوص فلسفية مختارة

مكتبة | 1278

حروب المعنى

ترجمة: فتحي المسكيني




تمت ترجمة هذا الكتاب ضمن
مبادرة ترجم
Tarjim Initiative



الكتاب

حروب المعنى

ترجمة:

فتحي المسكيني

الطّبعة الأولى:2022
التّرقيم الدّوليّ
978-603-91777-1-5
رقم الإيداع
1443/5501

E-mail: admin@page-7.com
Website: www.page-7.com
Tel.: (00966)583210696
العنوان: الجبيل ، شارع مشهور
المملكة العربية السعودية

الفهرس

مقدمة

الترجمة من غنيمة حرب... إلى خيار «ديكولونيالي»

لا يوجد أيّ تبرير وجودي حقيقي يجعل شعبًا من الشعوب مجبرا على أن يتعلّم من شعب آخر كيف يرى العالم. ولو كان باستطاعة أيّ شعب أن يحتكر كلّ إمكانية المعنى التي اخترعها طيلة تاريخه لَفَعَل. ذلك أنّ معنى أن يكون ذاته، ومعنى أن يكون في العالم، ومعنى أن يقول حالات الأشياء من حوله... وبعبارة واحدة: معنى أن يتكلّم لغته، هو حقّ أخلاقي أساسي ولا تفاوض حوله مع أيّ شعب آخر.

إلاّ أنّه لا يوجد شعب باستطاعته أن يكلّم نفسه وحيدا خارج الإنسانية. ليس ثمة شعب متوحّد، لأنّه ليس ثمّة «لغة خاصة» حقًّا. إذْ طالما يقف شعب ما داخل حدود لغته بوصفها، كما قال فيتغنشتاين في غمام يعود إلى شوبنهاور، حدود عالمه، فهو لا يتجاوز أو لا يستطيع أن يخرج عن أفق سلّم القيم الذي أقام عليه تاريخه الخاص أو سياسة ذاكرته. نعني بكلمة واحدة: أنّه شعب لا يتفلسف. وذلك يعني أنّه لا يزال غير قادر بعد على الدخول في أيّ نوع من الضيافة الكونية

للشعوب الأخرى. نعني: هو لا يزال شعبًا غير جاهز للترجمة.

تبدو الترجمة إذن عملا اضطراريًا تلجأ إليه الشعوب كي تخرج عن صمتها الميتافيزيقي، ذلك الذي يكون قد ترسّخ مع الحقب المتتالية وتحوّل إلى جدار للذاكرة دون أي قدرة على الخروج إلى العالم. كل شعب هو نوع من «الماضي» الأساسي لأيّ كان. لكنّ الماضي يمكن أن يقع علينا مثل حجر يهوي من سماء قديمة لم نعد نراها. وهذا قد يصيب اللّغات أيضًا: تتحوّل اللغة القومية مع الوقت إلى حجارة صامتة بقدر ما تصبح مجرّد ماض نحويّ لنفسها. وهذا الأمر يزداد تعقّدا عندما نلاحظ أنّ لغتنا العربية قد صارت تعاني من التوحّد: إنّها صارت مجرّد ماض نحويّ لنفسها. ولن ينقذها إلاّ الخروج إلى مواجهة العالم كما صرنا نعرفه بعد الاستعمار الغربي. ويبدو أنّ أوّل ضحايا الاستعمار هو اللغات. كل استعمار هو اعتداء لغوي قبل أن يصبح عنيفًا أو مهيمنًا. ورهانه الأخير هو تجريد شعب ما من القدرة على مواصلة محادثة نفسه في لغته الخاصة. بعد ذلك يصبح استعماره «المعرفي» ممكنًا. نعني بعد أن يتمّ قطعه عن لغته القومية، يصبح كل شعب متعلّما بدائيّا يسهل تمامًا قولبة عقله. ويبدو أنّ «الحداثة» هي أكبر عملية استعمار لغوي منذ «القرون الوسطى». هي تقنية إعادة الشعوب إلى المدرسة، ولكن في لغة أجنبية.

لكنّ الأجنبي ليس غريبا دائما. فما يحدث ليس تدمير اللغة القومية بل استعمارها من الداخل، وذلك بسرقة نحوها الخاص، وتعليمها الإجباري لنحو آخر هو نحو اللغات الغربية. وهكذا فإنّ لغتنا العربية

المعاصرة قد تحوّلت في القرنين السالفين إلى لغة مستعمَرة أو لغة شبه مترجمة. هي لم تعد تقول العالم كما قالته أوّل مرة، بل هي في تدريب مستمرّ لقول شيء آخر لم يحدث فيها من قبل. وهذا الوضع لا رجعة فيه، ومن ثمّ هو يجعل كل رغبة «تأصيلية» مجرّد ادعاء هووي بلا طائل. وبعبارة واحدة: حين ينسحب العالم التي نشأت على قوله، تصبح لغة قومية ما لغة يتيمة ميتافيزيقيّا، لأنّها خسرت عالمها وصارت تكلّم عالما لم تقله من قبل أو لم تنشأ على قوله. ولأنّ اللغة لا يمكن استبدالها، على خلاف العوالم فهي فضاءات رمزية تظهر وتزول وتعوّضها عوالم أخرى، - فإنّ الشعوب ليست مخيّرة في ضرورة إعادة اختراع «كلامها» عن نفسها أو عن الأشياء. إذْ عليها أن تواصل سكن نفس اللغة ولكن من «خارج» أو على «حدودها» القديمة في أفق لغة قادمة لم تكتمل ملامحها بعد. لا يتعلق الأمر بالفرق بين الشفوي والفصيح، بل بشيء آخر. إنّ الفصحى نفسها قد صارت لغة «مزدوجة»: لغة قديمة تواصل قول عالم لم يعد قائما، ذلك العالم الذي نشأت على قوله من المعلقات إلى القرن الثامن عشر، ولغة جديدة، تكوّنت على قول ما تقوله اللغات الغربية التي استعمرت عالمنا الجديد. فجأة شعرت اللغة الكلاسيكية بأنّ عالمها قد انسحب ولم يعد لها من مكان سوى «الأرشيف»، وكل «نص» قديم هو قطعة من أرشيف وليس من عالم حيّ. إنّ لغتنا قد غيّرت قدرها: لقد صار عليها هذه المرة، ليس أن تبالغ في قول العالم الذي نشأت على قوله، كما كانت تفعل في السابق، إلى حدود القرن الثامن حين لا يزال العالم في مكانه، - بل أن تجاهد من أجل أن تقول

ما تقوله اللُّغات الكولونيالية بوصفه هو الشكل الجديد للعالم. لقد صار عليها أن تقول عالما لم تنشأ على قوله. وبالتالي صارت لغة مقطوعة عن عالمها أو لغة بلا عالم أصلي. ومن ثمّ فهي مدعوّة إلى إعادة بناء مفرداتها وربما نحوها وبلاغتها في ضوء حاجة تأويلية جديدة لم تعرفها من قبل.

وعلينا أن نؤكد منذ الآن أنّ «الاستعمار» ليس ضيافة كونية، بل هو استيطان لغوي حوّل شعوبا بأكملها إلى «مترجمين» ليس فقط عند التخاطب مع الأجنبي بل حتى عند مخاطبة أنفسهم. ذلك أنّ لغتنا قد تمّ استعمارها مثلنا تماما، وذلك بإجبارها على بناء حقل استعاري جديد يكون مناسبا لعالم الحياة الكولونيالي. وهو عالم لا يمكن التحرّر منه بالتعويل على أيّ نكوص «تأصيلي» إلى لغة أصلية لم تقله وما كان لها أن تقوله. فجأة تبدو لغتنا عزلاء وبلا ماض أساسي يمكن أن تعيد تأصيله، وذلك لأنّها لغة «شبه مترجمة» من الداخل.

لقد بدأت هذه المعركة المصيرية منذ أكثر من قرنين، لكنّنا لا نزال لم نعثر على الطريقة المناسبة لإدارتها. وهي طريقة تتعلق رأسًا وأساسًا بطريقة «الترجمة»: ليس الترجمة بمعناها السائد، أي بوصفها مجرد وسيلة خارجية وعرضية لتأمين التفاهم بين متخاطبين يجهل كل منهما لغة صاحبه، - حيث يمكن أن يكون الأمر «تقنيا» أو مشروطًا بقدر من «الأمانة» أو متوقّفًا على «تأصيل» ناجح لبعض المفردات الأجنبية- بل الترجمة بوصفها «واقعة» ميتافيزيقية أصابت لغات العالم غير الغربي بعامة، وذلك بسبب إرادة الاستعمار الأوروبي لكامل شعوب الأرض

وأصقاعها. لقد فُرض كوجيطو جديد، غير ديكارتي هذه المرة، على المتكلمين من كافة الشعوب غير الغربية: «أنا أترجم إذن أنا أكون». وذلك أنّ الاستعمار هو تجريد لغة قومية ما من «الكينونة في العالم» التي نشأت على التعبير عنها. هذا النوع من تجريد الشعوب من قدرتها على تكلم لغتها الأصلية لم يكن يتمّ دوما بواسطة لغة أجنبية، بل إنّ مكمن الخطورة هو استعمار اللغة القومية نفسها وتجريدها من «كينونة العالم» الخاصة بها من الداخل. هو أن تدعو أحدًا «غير غربي» إلى الإفصاح عن «ذاته» بواسطة «الترجمة»: نعني بواسطة جهاز استعاري يقول عالماً غريبًا عنه. وهكذا فإنّ نكتة الإشكال في لغتنا التي نستعملها اليوم هي أنّها لم تعد «لغة أصليّة» بالنسبة إلينا، لقد صارت لغة شبه مترجمة تقول عالما أجنبيا وإنْ كان ذلك بمفردتها القديمة المستقاة من «الأرشيف». ولكن إلى أيّ مدى ينجح متكلّم في الإفصاح عن «نفسه» بالاعتماد على لغة خسرت عالمها الخاص وأُجبرت على تعلّم قول «العالم الحديث» الذي أزاح عالمها التقليدي وعوّضه بلا رجعة؟

قال نيتشه في سيرته: «لا أحد يمكنه أن يستخرج من الأشياء، بما في ذلك من الكتب، إلا ما يعرفه بعدُ من نفسه. إنّ ما لا ينفذ إليه المرء من خلال تجربة حيّة (Erlebnis) هو أمر لن يملك له أذنا أبدا». [1]

من «يترجم» إذن لا يبدأ شيئا معزولا بل هو يواصل قدرا معاصرا فُرض على لغتنا وحوّلها إلى تمارين لامتناهية في الترجمة الكولونيالية. ولا ضر أن نعترف بأنّنا نحن «مستعمرون من درجة ثانية» للغتنا،

(1) - Fr. Nietzsche, *Ecce Homo,* Warum ich so gute Bücher schreibe § 1.

نفرض عليها أن تخضع لتبعيّة نحوية واستعارية نهائية للغات الأوروبية، ونعتبر ذلك الحلّ الوحيد لتحقيق «الاستقلال» الروحي عن «الغرب» بوصفه عدوًّا سياسيًّا. ولكن ماذا لو أنّ الغرب لم يكن مجرّد عدوّ سياسي بل هو «مستوطن» ميتافيزيقي، استغلّ، خاصة في حالتنا، وجوه القرابة التوحيدية معه، كي يعمّق ما سمّاه باديو «رغبة الغرب» داخلنا. إنّ «الحداثة» هي إرادة استيطان وجه المفارقة فيها أنّها لا تتمّ أبدا من دون «رغبة كولونيالية» يتمّ خلقها لدى السكّان المحليين أنفسهم. وذلك أنّ «الحداثة» لا تأتي إلاّ من أجل تدمير العوالم التقليدية وتعويضها بعالم «واحد» و«كوني» و«مهيمن»، لكنّها لا يمكن أن تنجح في ذلك إلاّ بمساعدة غير الغربيين الذين يفقدون عالمهم أو وطنهم الروحي طواعية، فلا يجدون من ملجأ آخر لمواصلة الانتماء الطارئ لأنفسهم الجديدة إلاّ بتبنّي أفق الحداثة بوصفه «وطنا» جديدًا ووحيدًا. إنّ الحداثة التي جاءت من أجل تدمير «الأوطان» التقليدية والمحلية قد فرضت نفسها بوصفها «الوطن البديل» لكل الشعوب غير الغربية التي حُوّلت بواسطة الاستعمار إلى «أجانب» و«لاجئين» في «أوطانهم». وأوّل ما يهمّنا هنا هو أنّهم أجانب ولاجئون «لغويون». ليس فقط بإجبارية تعلم لغة المستعمر بل باستعمار بلاغي واستعاري ونحوي للغات المحلية، التي تحوّلت في الأثناء إلى لغات شبه مترجمة.

علينا أن نعيد فكرة الحداثة -الكولونيالية- اللغوية إلى موقع الجريمة: هي لعبة لغوية أجنبية نجحت. وفجأة حكمت على كل المتكلمين غير الغربيين بالتحوّل إلى «مترجمين» في عقر لغاتهم، ولكن

من دون لغة أصلية يمكن الاحتماء بها.

وهكذا فإنّ «اللجوء إلى الترجمة» ليس تعبيرًا مناسبًا، كما لو كان يمكن الاستغناء عن ذلك. لقد باتت الترجمة «أمرًا واقعًا» داخليا في كل لغة غير غربية. ومن ثمّ فإنّه لا مناص من خوض «حروب المعنى» التي لا يمكن اختزالها في معارك «الهيمنة» التي تمارسها لغة أجنبية على لغة محلية. وذلك لأنّه لا توجد اليوم لغة «محلية» قادرة على قول «العالم» من دون ترجمة. لقد كفّ العالم عن أن يكون متاحًا لجميع اللغات، بل صار يمرّ عبر «شاشة» كولونيالية نصبها الغرب أمام أعين جميع المتكلّمين في أي مكان من «الأرض». كل لغة غير غربية اليوم تجد نفسها في مواجهة عالم لم تقله من قبل ولم تنشأ على قوله. وذلك أنّ عالمها الخاص قد انسحب بلا رجعة. وصار عليها أن تقول عالما جرّدها من أصالتها الخاصة دفعة واحدة وألقى بها في لعبة لغوية «معولمة».

***

قد يُقال إنّ «حروب المعنى» قد كانت مشتعلة دوما من «Polimos»/ «حرب» أو «صراع» هرقليطس[2] إلى « der gute Krieg»/ «الحرب الجيّدة» التي بشّر بها زرادشت نيتشه بناء على أمر واحد غير مسبوق: «أنّ الإنسان شيء يجب أن يتمّ تجاوزه»[3]؛ لكنّ

(2) - قال هرقليطس في الشذرة 53: "الحرب هي أب (πάντων) الكلّ وملك الكلّ، جعلت من البعض آلهة ومن البعض بشرا، من البعض عبيدا ومن البعض أحرارا".

(3) - Fr. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra*, Erster Teil. Vom Krieg und Kriegsvolke, „...der Mensch ist Etwas, das überwunden werden soll."

«الفلاسفة» قد أخذوا على أنفسهم دوما أن يعملوا على إطفائها من «gigantomachia peri tes ousias»/ «صراع العمالقة حول الموجود» الذي نظّمه أفلاطون[4] إلى «der Kampf um Anerkennung»/ «نزاع الاعتراف» الذي تمّ تنشيطه في «الوعي بالذات» الغربي من هيغل إلى أكسيل هونيت. علينا إذن أن نميّز بين الفيلسوف - المحارب وبين الفيلسوف-الإطفائي، من يشعل حروب المعنى ومن يطفئها. ويبدو أنّ هذين السلوكين متوتران ومتنافسان بلا هوادة.

من يفكّر يبحث عن استعارات جديدة. وهذا يعني أنّ ما يريد قوله ليس ممكنًا في أوّل أمره. ونحن نجد أنفسنا أمام عبارة «حرب المعنى» باعتبارها استعارة مفيدة لوصف عمل «الترجمة». لكنّ «حرب المعنى» ليست مجرد حرب نفسية حول «معلومات» و«أخبار» و«آراء» حول «معنى الحرب»[5] في العصر الرقمي. إنّها تلك «الحرب الجيّدة» التي أشار إليها نيتشه. ونريد أن نتمهّل قليلًا للتعرّف عليها.

قال: «من أفضل أعدائنا نحن لا نريد أن يُرفق بنا، ولا أيضا من أولئك الذين نحبّهم من الأعماق. دعوني إذن أقول لكم الحقيقة!

إخوتي في الحرب! أنا أحبّكم من الأعماق، أنا شبيهكم وكذا كنت من قبل. وأنا أيضا أفضلُ عدوّ لكم. دعوني إذن أقول لكم الحقيقة!»[6]

---

(4) - أفلاطون، محاورة **السفسطائي**، 246 أ.

(5) - Cf. Loup Francart, *La guerre du sens. - pourquoi et comment agir dans les champs psychologiques* (Paris : Economica, 2000).

(6) - Fr. Nietzsche, *Also Sprach Zarathustra,* Erster Teil. Vom Krieg und Kriegsvolke. Op. Cit.

علينا تسجيل أنّ ضمير المتكلّم مضاعف: «نحن» و«أنا». إنّ العدوّ في الجمع لكنّ من يخوض الحرب هو «أنا» وحيد. وهو يخاطب «إخوة» لم يبدؤوا حربهم بعد. ومع ذلك هم «إخوة في الحرب» طالما أنّ العدوّ قد وحّدهم. لا وجود لعدوّ في المفرد إلاّ عرضا. وبما أنّ الحرب المقصودة هي بين «شعوب»- يحدّثنا نيتشه عن «شعوب محاربة» (Kriegsvolke) وليس عن «أفراد» يواصلون حياتهم الخاصة خارج اللغة- فإنّ «الأنا» الذي نجح في التمييز بين الصديق والعدوّ هو أنا لا يريد أن «يُراعى» أو «يُبقى عليه» أو «يُرحم» (geschont): لا معنى لحرب بين الرحماء. وهذا قرار حرّ يقع ما وراء العداوة والمحبّة، ما وراء الأعداء والأصدقاء. وبهذا الاعتبار فقط يمكن أن ندع أحدهم «يقول لنا الحقيقة». ومن المثير أنّ نيتشه لا يعامل الحقيقة بوصفها معنى مجرّدا بلا انتماء: إنّ الحقيقة هي تلك التي تُقال إلى مخاطب معيّن. لا معنى لحقيقة لا تُقال إلى أحد. إلاّ أنّ الحقيقة لا تصبح ممكنة إلاّ عندما يصبح العدوّ واضحًا وضوحًا لا يمكن لأيّ محبّة أن تلغيه. وفي صيغة قصوى: لا تصبح الحقيقة مطلبا ملحّا إلاّ بين «الإخوة في الحرب». تستطيع المحبّة أن تعيش بلا حقيقة لأمد طويل، لكنّ الحقيقة تحتاج إلى العداوة، وربما حسب تعبير نيتشه إلى «أفضل أعدائنا». إنّ أفضل عدوّ لنا هو ذاك الذي «يشبهنا». وها هو معنى «الأخوّة». هي ليست جوهرا نرثه، بل شبَه لا يمكن إنكاره. وبهذا الاعتبار تبدو العداوة في الجمع دائما. هي تحتاج إلى «نحن» لفهمها، وليس إلى أنا معزول يمكنه في أي وقت أن يتفاوض، أي أن يستقيل من «عداوته».

ما يفترضه نيتشه هو أنّه لا يوجد «أنا» مجرّد من أعدائه. ولذلك هو يخاطب «إخوة» أو «شعبا محاربا» وليس ذواتا مثالية. إخوة متشابهون بكميّة «الكره والحسد» التي تجعلهم متساوين أمام العداوة.

قال: «أنتم لستم عظماء كفاية كي لا تجرّبوا (kennen) الكره والحسد. فكونوا إذن عظماء كفاية، كي لا تخجلوا من ذلك!

وإذا لم تستطيعوا أن تكونوا قدّيسيّ المعرفة (Erkenntniss)، كونوا على الأقلّ المحاربين من أجلها. فهؤلاء هم الرفقاء وطليعة هكذا قداسة».[7]

علينا أن نبصر بالخيط المتواري بين «عظمة» غير ممكنة لإخوة الحرب وبين «قداسة» على المحاربين أن يكونوا روّادها. يفترض نيتشه أنّ «الشعوب» تستمدّ هويتها من الحروب التي تخوضها. ولذلك لا معنى لشعب بلا أعداء. فهو سوف يكون فرضية سخيفة. كلّ شعب هو حصيلة هووية لحرب ما سابقة أو قادمة. وهذا يعني أنّه لا يوجد شعب «عظيم كفاية» (gross genug) أو «قوي كفاية» كي لا «يجرّب» من نفسه انفعالات «الكره والحسد» تجاه شعب آخر، وذلك يعني دونما حاجة إلى «أعداء جيّدين». إلاّ أنّه لا يكفي أن نجرّب شيئًا كي نعرفه. وهذا هو الفاصل الذي رسمه نيتشه بين «قدّيس المعرفة»، أي العظيم كفاية

(7) - Ibid. : « Ihr seid nicht gross genug, um Hass und Neid nicht zu kennen. So seid denn gross genug, euch ihrer nicht zu schämen!
Und wenn ihr nicht Heilige der Erkenntniss sein könnt, so seid mir wenigstens deren Kriegsmänner. Das sind die Gefährten und Vorläufer solcher Heiligkeit."

بحيث لا يجرّب انفعالات الكره والحسد، وبين «المحاربين» من أجلها، أي الذين لم «يخجلوا» من تلك الانفعالات لأنّها جزء من هويّتهم. لكنّ نيتشه لا يثبت تقابلا كسولا بين الطرفين، بل يقيم تدرّجًا حرًّا يقود من «المحاربين» من أجل المعرفة إلى «قدّيسي المعرفة». المحارب هو «طليعة» الذهاب إلى حرب يبدو أنّ الهدف منها يقع خارج أفقه. وهذا الهدف هو «قداسة» لا يملكها أيّ محارب لكنّه يحضّر الطريق إليها فحسب.

لذلك يميّز نيتشه بين معنى «المحاربين» (Kriegsmänner) الذين يملكون عدوًّا جيّدًا، وبين مفهوم «الجنود» (Soldaten) كما صاغته الدولة الحديثة، هذه الكائنات المصطنعة التي تستمدّ هويتها من مجرّد «الزيّ الموحّد»، وهي عبارة يكتبها نيتشه على هذا النحو المقصود: -Ein form أي «الشكل الواحد». وأكثر ما يخشاه نيتشه من ذوي «الزيّ الموحّد» أن يكونوا من الداخل أيضا مجرّد «شكل واحد» من الحياة: الحياة التي تعتاش على الكراهية لكنّها تخجل من هويتها. ولذلك لم تعد قادرة على «البحث عن عدوّها» المناسب. إنّ عداوة جيّدة هي مكلّفة جدًّا بالنسبة إلى حياة بلا هدف.

قال: «عدوّكم يجب أن تبحثوا عنه، وحربكم يجب أن تخوضوها ومن أجل أفكاركم (Gedanken)! وعندما تنهزم فكرتكم، على نزاهتكم (Redlichkeit) أن تواصل هتاف النصر!

يجب أن تحبّوا السلم مثل وسيلة من أجل حروب جديدة. [..]

أنا لا أنصحكم بالعمل، بل بالصراع (Kampf). أنا لا أنصحكم

بالسلم، بل بالانتصار. ليكن عملكم صراعاً، ولتكن سلمكمُ انتصارا.

تقولون، إنّ القضيّة الجيّدة (gute Sache) هي التي تقدّس(heilige) حتى الحرب؟ وأنا أقول لكم: إنّ الحرب الجيّدة هي التي تقدّس كلّ قضيّة.

فإنّ الحرب والشجاعة قد فعلتا من الأشياء العظيمة أكثر ممّا فعلت محبّة ذوي القربى. ليست شفقتكم، بل بسالتكم هي التي أنقذت المصابين إلى حدّ الآن. [..]

هل أنتم كريهون (hässlich)؟ حسناً يا إخوتي! اتّخذوا الجليل (das Erhabne) لحافًا، فهو معطف لكلّ شيء كريه. [..]

لا يحقّ لكم أن تتّخذوا أعداءً إلاّ أولئك الذين ينبغي أن نكرههم(hassen)، ولكن ليس أعداء للاحتقار. إذْ عليكم أن تفخروا بعدوّكم: ذلك أنّ نجاح عدوّكم هو نجاحكم أيضا. [..]

أنا لا أرفق بكم، أنا أحبّكم من الأعماق، يا إخوتي في الحرب! -»[8]

***

ماذا يمكن أن تعني كل هذه الاستعارات لو أخذناها على محمل «الترجمة»؟ وبالتحديد بوصفها ضربًا عاليًا ومعقّدا من «حروب المعنى»؟ هل يمكن اعتبار الترجمة «غنيمة حرب» حسب عبارة كاتب ياسين عن اللغة الفرنسية بالنسبة إلى الجزائريين بعد استقلالهم عن

(8) - Ibid.

المستعمر؟ وهل يمكن أن نعيد «لغة» الأجنبي مثلما نعيد «الأسرى» بعد انتهاء الحرب؟

إنّ المترجم يبحث عن عدوّ جيّد كي يخوض حربه ضدّه. لكنّه لا يفعل ذلك من أجل مجرّد الكراهية. لا معنى لكراهية بين العقول. إنّ الترجمة حرب من أجل «فكرة» نبني معها علاقة انتماء فتصبح «فكرتنا» وليست فكرة شعب آخر. بين الأفكار والحروب ثمّة علاقة تملّك غريبة. ولأنّ الفكرة ليست مجرّد معلومة محايدة عن وجود شعب ما فإنّها معرّضة للحرب، أي للنصر أو للهزيمة. ومن ثمّ ينبّهنا نيتشه إلى أنّ انهزام الفكرة لا يجب أن يقلّل من «نزاهتنا». تعني النزاهة هنا أنّ الحرب، أي محاولة الانتصار على الغريب، ليست ترفًا أخلاقيًّا يمكن أن يجد في حالة «السلم» بيئة مناسبة. حالة السلم تعني لدى المترجم الاكتفاء بالنص الأصلي. لكنّ «الأصلي» هذه المرة هو الأجنبي. وبهذا الاعتبار فإنّ «العمل» المحايد سوف يفرض على المترجم أن يعرّض لغته للتلف. وأن يقبل بازدواجيّة اللِّسان بوصفه حلاًّ جيّدا لمن فقدوا قدرتهم على إبداع النصوص الأصلية وصاروا يقتاتون عقولهم من اللغات الأجنبية.

لا يمكن للغة أن تركن إلى السلم في غياب نصوص أصلية من جنس عصرها. وهكذا فإنّ النزاهة تقتضي أن نواصل البحث عن عدوّ مناسب حتى عندما نشعر بأنّ فكرتنا قد انهزمت. ومن الواضح أنّ كلّ الشعوب «غير الغربية» قد صارت فجأة بلا فكرة: نعني قد خسرت عالم الحياة التقليدي الذي صنعت من لحمه مفرداتها الأصلية. وبهذا

المعنى كانت «الحداثة» غزوًا لغويًّا مرعبًا ليس ضدّ المتكلّمين فقط بل ضدّ اللغات غير الغربية. ولذلك فكل نصيحة بالسلم تعني فقدان نزاهتنا. كانت مقاومة الاستعمار «قضية جيدة» وبالاستناد إليها تمّ «تقديس» الحرب ضد المستعمر. كان ذلك ابتكارًا رائعًا لنوع من «القداسة» الجديدة منذ عصر الأديان. لكنّ استقلال «الشعوب المحاربة» قد كان مجرّد سلم قصيرة، لأنّ الاستقلال العميق لنزاهتها لم يتحقّق: إنّ ما لم يتحقق هو استقلال «اللغة» التي كانت تنوي أن تقول بها عالم الحياة الجديد، نعني العالم «ما بعد الكولونيالي».

لم تعد القضيّة الجيّدة هي التي تقدّس الحرب بل بالعكس. هكذا نبّه نيتشه: «إنّ الحرب الجيّدة هي التي تقدّس كلّ قضيّة». هذا الوضع الخاص هو أكثر ما يكون طرافة في حالة «المترجم».

ليست الترجمة «مهنة» إلاّ عرضًا. والفيلسوف هنا لا ينصحنا بالعمل بل بالصراع. وبهذا الاعتبار نحن نتصوّر الترجمة بوصفها حربًا «ديكولونيالية» وإن كان موضوعها هو «المعاني» وليس «الأجساد». ولكن كيف يجدر بنا أن نفهم فصل نيتشه بين ضرورة خوض «الصراع» وبين الحاجة إلى «قضية جيّدة»؟ لماذا يفضّل «الحرب الجيّدة» على «القضيّة الجيّدة»؟

نحن لا نترجم لأنّ لنا قضية جيّدة. فذلك يعني أنّ المترجم يضع نفسه في خدمة هدف غريب عنه. والحال أنّ الترجمة هي ترك اللغة تحارب حربها الخاصة. الترجمة حرب حرّة ضد عدوّ جيّد، ولكن من

دون تقديس مزيّف. لكنّ ذلك لا يعني أن نرفض «التقديس» بل أن نغيّر العلاقة معه. لا فائدة من تقديس لغتنا في غيابها. فمن يواصل تكلّم لغة لم تعد تقول العالم الذي يعيش فيه هو مجرّد متزلّف إلى تراث منسحب. وليست القضايا التي نؤمن بها هي التي تجعل لغتنا مقدّسة بل حروب المعنى التي نخوضها من أجل نوع ما من التعبير عن «الأمل في الحياة». وهي مقدّسة فقط لأنّها «جيّدة». ما معنى جيّدة هنا؟

ليس ثمة معنى للجودة في أيّ ترجمة مثل «الانتصار». قد يعني ذلك بناء عداوة مناسبة مع لغة شعب محارب آخر. العداوة المناسبة هي نصر. لقد رأينا أنّ نيتشه لا يهتمّ بالنصر إلاّ بوصفه مرادفا للسلم. ولا معنى لسلم مهزومة. ومن ثمّة فإنّ الشكل الوحيد من السلم الشُجاعة هو الحرب الجيّدة. إنّ الترجمة حرب من أجل معنى العالم الذي نعيش فيه، وهي حرب تدين بجودتها إلى الشجاعة بوصفها بديلا موجبا وإثباتيا عن «محبة ذوي القربى»، تلك القيمة القديمة التي اخترعتها الأديان للخروج من أفق العداوة الوثنية. إنّ محبّة النصوص «الأصلية» في لغتنا يحوّلها إلى نزهة في ذاكرة معطّلة، أو إلى عبء عاطفي. ومن ثمّ لا يكفي أن نحبّ مصادر أنفسنا حتى نتحرّر. ذلك أنّ لا يمكن أن نقدّس أيّ قضية بمجرّد المحبة القائمة على القرابة. إنّ «القريب» أو «الجار» يحوّل العالم إلى موضوع للشفقة. لا يمكن إنقاذ «المصابين» في حرب ما بمجرّد المحبة. وهذا يعني أنّ على المصابين أن يتحمّلوا «قبحهم» بوصفه جزءًا من هويتهم.

كلّ نصوصنا القديمة أو المكتوبة بفصاحتنا القديمة تبدو وكأنّها

«ذاكرات» واقفة على حدود عالمنا، فقدت شهوة القول وانكمشت في شكل أجسام تراثية خاملة. وهي لا تملك من قوة «الإفادة» إلاّ محبّتنا لها، نعني «محبة ذوي القربى». لكنّ محبّة القريب تجرّده من قداسته، نعني من قدرته على العداوة الجيّدة. ولذلك فإنّ ما ينصحنا به الفيلسوف هو أن نعامل أنفسنا بوصفنا «مصابين» في حرب لم تقع خارجنا بل في شكل أنفسنا. كل متكلّم للغة لم تعد تقول العالم هو مصاب بفقدان المعنى. وهذا وضع كريه أو يحوّل كلّ نص أصلي إلى نص «كريه» (hässlich). وحسب نيتشه ليس هناك لحاف يمكن أن يحجب الكراهة مثل «الجليل» (das Erhabne). كيف يجدر بنا أن نفهم العلاقة التي يقيمها نيتشه بين «ما نكرهه» و«ما نجلّه»؟

حين نترجم نحن نشعر بأنّ لغتنا شبه مذنبة بشكل ما لأنّها لم تقل بعدُ هذا المعنى أو ذاك. وهو شعور قد يتطوّر إلى حدّ الإحساس بقباحة لغتنا كلّما وجدنا أنفسنا أمام صعوبة لا حلّ لها. إلاّ أنّ الفلسفة تنصحنا هنا بألاّ ننكر أبدا هذا الشعور بالقبح؛ بل أفضل من ذلك: أن نلفّه بلحاف «الجليل» الذي يصفه نيتشه بأنّه «معطف لكلّ شيء كريه». على الترجمة إذن ألاّ تزيّف وضع اللغة، وأن تحتضن هذا الشعور بالكراهة أو القباحة بوصفه يعبّر عن «حقيقة» ما تخصّ حربنا الجيّدة. ليست الترجمة عملا «جميلا» إذن. هي لا تمنحنا شعورًا بالسعادة. وذلكَ أنّ موضوع الترجمة هو كريه دائما. ولا يمكن تحمّل ما هو كريه إلاّ بلفّه بلحاف «جليل». وإنّنا هنا إنّما نعثر على معنى «الحرب الجيّدة» على نحو يحيلنا إلى جملة بعيدة سطّرها كانط في الفقرة 28 من كتابه «نقد ملك الحكم»

قائلا:

«حتى الحرب، متى تمّ خوضها بنظام ومراعاة للحقوق المدنيّة، هي تملك شيئا جليلا (Erhabenes) في ذاتها، وتجعل في نفس الوقت طريقة تفكير الشعب (Denkungsart des Volks)، الذي يخوضها على هذا النحو، أكثر جلالا (erhabener) كلّما كان معرَّضًا لأخطار أكثر، واستطاع أن يثبت نفسه فيها بكل شجاعة»[9].

لا توجد مهمّة تصدق عليه هذه الكلمات مثل مهمّة المترجم. إنّه مطالب بأن يخوض حربًا لا يموت فيها أحد، لأنّها حرب جليلة. تلك الحرب التي لا تهدف إلى الجمال بل إلى تحرير لغة قومية من مجرّد محبّة نفسها إلى مصارعة اللغات الأخرى من أجل ضيافة المعاني.

انتهى

(9) - Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft, § 28 : „ Selbst der Krieg, wenn er mit Ordnung und Heiligachtung der bürgerlichen Rechte geführt wird, hat etwas Erhabenes an sich, und macht zugleich die Denkungsart des Volks, welches ihn auf diese Art führt, nur um desto erhabener, je mehreren Gefahren es ausgesetzt war, und sich mutig darunter hat behaupten können"

الباب الأول

أنطولوجيا ولاهوت

«وَقَالَ اللهُ: 'لِيَكُنْ نُورٌ'، فَكَانَ نُورٌ».

سفر التكوين 1: 3

«فيك، يا نفس، أنا أقيس الأزمنة؛ أنت أقيس، إذْ أنا أقيس الزمان. لا تعترضي طريقي بالسؤال: وكيف ذلك؟ لا تحرّضيني على أن أشيح ببصري عنك بسؤال زائف. لا تصدّنّ نفسك عن الطريق بالتشويش على ما يمكن أن يهمّك. فيك، كذا أقول دومًا من جديد، أنا أقيس الزمان؛ إنّ الأشياء إذْ تلاقيك على نحو عابر إنّما تحملك إلى حال أو وجدان هو يبقى في حين أنّها تتلاشى. أنا أقيس هذا الوجدان في الكيان الحاضر، وليس الأشياءَ، التي تعبر، حتى يمكنه أن ينشأ. وإنّ حالي أو وجداني لنفسي هو ذاته، أنا أكرّر ذلك، إنّما أقيسه عندما أقيس الزمان».

القديس أغسطينوس، **كتاب الاعترافات**

«فقلت له: فأين حظّي من ذاتك؟ قال: في إيثارك بأقواتك؛
ألم تعلم يا بُنيّ أنّه لولا الجود، ما ظهر الوجود».

ابن عربي، **كتاب الإسرا إلى مقام الأسرى**

-1-

مفهوم الزمان [10]

مارتن هيدغر

إنّ غرض هذه التأمّلات هو النظر في الزمان. فما هو الزمان؟

إذا كان شأن الزمان أن يجد معناه في الأبديّة، فإنّه ينبغي أن يُفهَم من هذه الجهة. وبذلك يكون قد تمّ ارتسام منطلق هذا المبحث والطريق إليه: من الأبدية إلى الزمان. إنّ هذا الاستشكال للسؤال ملائم شريطة أن نتوفّر على المنطلق المشار إليه، وذلك يعني أن نعرف الأبدية وأن نفهمها كفايةً. وإذا كان يجب أن تكون الأبدية شيئا آخر غير الكينونة

---

(10) - هذه ترجمة لمحاضرة هيدغر «مفهوم الزمان» التي ألقاها في 25 يوليو 1924 في ماربورغ أمام طلبة اللاهوت. وهي محاضرة ضاع مخطوطها الأصلي. وقد ظهرت لأوّل مرة سنة 1989 بمناسبة مرور مائة عام على ميلاد هيدغر بناءً على مخطوطين مختلفين لكن متطابقين إلى حد كبير لا يُعرَف ناسخ كلّ منهما.- ونحن ننقل هنا نصّ **المحاضرة** (*Vortrag*) كما هو منشور في المجلد 64 من **الطبعة الكاملة (صص105-125)** الذي تضمّن **مصنّفاً** (*Abhandlung*) يحمل نفس العنوان "مفهوم الزمان" (صص1-103) :

- Matin Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 64. Der Begriff der Zeit. 2. Der Begriff der Zeit (Vortrag 1924).* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 2004, pp. 107-125.

- عن محاضرة "مفهوم الزمان" انظر: فتحي المسكيني، **نقد العقل التأويلي أوفلسفة الإله الأخير. مارتن هيدغر من الأنطولوجيا الأساسية إلى تاريخ الوجود 1919-1944** (بيروت: دار الإنماء القومي، 2005)، ص 107 وما بعدها، وخاصة صص 124-137.

الفارغة دائما وأبدا[11]، ἀεί،[12] وإذا كان يجب أن يكون الله هو الأبدية، فإنّ طريقة اعتبار الزمان التي ألمحنا إليها أوّل الأمر سوف ينبغي أن تبقى مشوبة بالحيرة طالما هي لا تعرف عن الله شيئا، ولا تفهم السؤال المتعلّق[13] به. وإذا كان المدخل إلى الله هو الإيمان وأنّ انخراط النفس[14] في الأبدية ليس شيئا آخر غير هذا الإيمان، فإنّ الفلسفة لن تمتلك الأبدية أبدا ومن ثمّ أنّ هذه لن تُؤخذ أبدا ضمن استعمال منهجي بوصفها وجهة نظر ممكنة للنقاش حول الزمان. ربّ حيرة هي بالنسبة إلى الفلسفة أمر لا يمكن إصلاحه. وهكذا فإنّ عالم اللاهوت هو الخبير المناسب بالزمان؛ وإذا لم تخنّا الذاكرة فإنّ علم اللاهوت قد كان له عديد المرات شأن مع الزمان. أوّلا ينظر علم اللاهوت في الكيان[15] الإنساني

---

(11) - das Immersein

(12) - باليوناني ظرف زمان: "أبدا"، "دائما وأبدا" (áei)... راجع: أفلاطون، **فيدون**، 103e. (ἀεὶ χρόνον).

(13)- die Nachfrage

(14) - das Sich-einlassen

(15)- Dasein. المعنى القريب في العربية هو "كان هنا/ك". وهو معنى مركّب من "كان" (إشارة إلى الكينونة) و"هنا/ك" (إشارة إلى علاقة بنيوية بالمكان مقتبس من معنى "الانفتاح على "العالم"). ومن ثمة هو "هيئة" أو "بنية" كينونة. – وكان هيدغر قد اصطلح ضمن سداسي صيف 1923- قبل عام من إلقاء المحاضرة- على التنصيص على المعنى الاشتقاقي للفظة الألمانية حيث تدلّ على معنى مركّب يؤدّي فيه حرف "da" (هنا، هناك) دورا اصطلاحيا ناظما يفرّد "الكينونة"(sein) في هيئة "كيان"(dasein). لقد جعل هيدغر من البنية الاشتقاقية اصطلاحا فلسفيا. وفي العربية يُقال: "فِعال المطرقة نصابُها، مقبضها". "الكيان" يشبه أن يكون "نِصاب" الكينونة أو "مَقبِض" الكينونة لدى كل واحد منّا: "موضع" الإمساك بمعنى الكينونة، بحيث أنّ "المكان" (هنا/ك) هو "المقبض" الذي يمكّن "الانسان" من إمساك معنى "كينونته"، وهذا هو معنى أنّه "كيان" (أي "فِعال" الكينونة). – وبعامة هو مصطلح يشير إلى "الكائن الإنساني" الذي يضع نفسه في أفق السؤال عن معنى كينونته في العالم. وذلك يعني (في سياق الفلسفة الأوروبية) أنّه ليس "ذاتا" بالمعنى الحديث، ليس ذاتا "ميتافيزيقية" تؤسس وتوضّع الظواهر، بل هو كائن "غير ميتافيزيقي"

بوصفه كينونة[16] أمام الله، في كينونته الزمانية في علاقتها بالأبدية. إنّ الله نفسه لا يحتاج إلى علم اللاهوت، ووجوده[17] ليس مؤسَّسًا عن طريق الإيمان.

ثانيا إنّ الإيمان المسيحي يجب أن تكون له في ذات نفسه صلةٌ ما بشيء حدث في الزمان، - كما نسمع عن زمان قيل عنه: كان ذلك الزمان، «لمّا جاء ملءُ الزمان...»(1[18])[19]

يقبل وضعه البشري الأصلي بوصفه لا يملك هوية جاهزة عمّا يمكنه أن يكون. وبهذا المعنى يتمّ استجماع معنى "الكيان" في كونه "كينونة في العالم" لا غير.

(16) - Sein. المعنى القريب هو معنى "كان" التامة أو المكتفية بالاسم فهي فعل تام. وهو مقام "كن" القرآنية في تقليد يعود إلى سفر التكوين. فالقصد ليس مجرّد "الوجود" في مقابل "الماهية" (كما اصطلح عليه التقليد الفلسفي من اليونان إلى كانط) بل الوجود على نحو زماني أو حركة الوجود في علاقة بالزمان أو في شكل "زمانية" خاصة. – لذلك يجب التنبيه إلى أنّ معنى "الكينونة" لدى هيدغر هو معنى مستلهم من المعجم اليهودي-المسيحي رأسا: من "كينونة" ملتبسة بالزمان. ومن المفيد أن نذكر أنّ الترجمة الألمانية لعبارة "ليكن نور فكان نور" في سفر التكوين (1: 3) لم تستعمل لفظة "sein"، كما فعلت الفرنسية (Que la lumière soit !) أو الانجليزية (Let there be light !)، بل استعملت فعل "werden"، ولذلك تقول: " .Es werde Licht! Und es ward Licht". بحيث هي تقول: "ليصر نور، وصار نور". "الصيرورة" هي الكينونة المشحونة بالزمان. وليس مجرّد "الوجود" بالمعنى الذي تقرّر في مصطلح الفلسفة العربية الكلاسيكية، كما جمعه الفارابي في الفقرة الأولى من **كتاب الحروف**: أي معنى "إنّية الشيء" الملخّصة في: "الثبات والدوام والكمال والوثاقة في الوجود وفي العلم بالشيء". وذلك أبعد ما يكون عن معنى "الكينونة" أي الحياة المتقوّمة بالزمان. وهو على الأغلب معنى "غير يوناني" بل مستقى من مصادر "مسيحية".

(17) - Existenz. يستعمل هيدغر هذا المصطلح حسب تقليد البحث اللاهوتي والميتافيزيقي الموروث في "الأدلة على وجود الله". – وعلينا التنبيه منذ الآن إلى شبه غياب مفهوم "الوجود"(die Existenz) في نص 1924.

((18)) Galater 4,4; vgl. Markus 1,15; auch Epheser 1,9f.

(19) - يقتبس هيدغر هنا من كلام بولس الرسول: رسالة إلى أهل غلاطية، 4: 4 ، حيث يقول:" **وَلكِنْ لَمَّا جَاءَ مِلْءُ الزَّمَانِ، أَرْسَلَ اللهُ ابْنَهُ مَوْلُودًا مِنِ امْرَأَةٍ، مَوْلُودًا تَحْتَ النَّامُوسِ.**"

إنّ الفيلسوف لا يؤمن[20]. وإذا ما سأل الفيلسوف عن الزمان، فهو قد عقد العزم على **أن يفهم الزمان انطلاقًا من الزمان**، وبعبارة أخرى انطلاقا ممّا يكون أبدا، ἀεί، الذي يبدو مثل الأبديّة، ولكن يتبيّن أنّه مجرّد مشتقّ من الكينونة على جهة الزمان[21].

[108] إنّ التناول التالي ليس لاهوتيّاً. فمن جهة اللاهوت- ويبقى على عهدتكم أن تفهموا الأمر على هذا النحو- لا يمكن أن يكون هناك معنى للقول في الزمان سوى أن يجعل السؤال عن الأبدية أكثر عسرا، أن يهيّئه على النحو المناسب وأن يطرحه على الوجه الذي يخصّه. لكنّ هذا التناول ليس فلسفيّا أيضا، طالما هو لا يدّعي أنّه يقدّم تعيينا نسقيّا للزمان سائغا بشكل كلّي، وهو تعيين سوف يتطلّب استئناف السؤال عن الزمان في ارتباطه بالمقولات الأخرى.

تنتمي التأمّلات التي تلي هذا على الأرجح إلى **علم بدئيّ**[22] عمله يحتوي في ذاته على الأمر التالي: أن يقوم بأبحاث عمّا قد يمكن أن يعني في نهاية الأمر ما تقوله الفلسفة وما يقوله العلم، وما يقوله الخطاب التأويلي للكيان [الإنساني] عن ذات نفسه وعن العالم. إذا نحن نجحنا في إيضاح ما هي الساعة، فإنّ نمط الإدراك هذا الذي هو الفيزياء حيّ

---

(20) -der Philosoph glaubt nicht. هذا تنبيه حاد إلى أنّ الفلسفة ليست من اللاهوت في شيء. ولا معنى لأن يكون الفيلسوف مؤمنا أو كافرا.

(21) -das Zeitlichsein

(22) -eine *Vorwissenscaft*. "علم تمهيدي"، تحضيري، أوّلي...ينبش في "المسبّقات"(-Vor) المطمورة لفهمنا للزمان.

فقط[23] إنّما يصبح بذلك خالقاً للحياة[24]، وكذلك شأن الطريقة التي بها يحصل الزمان على فرصة كي يكشف عن نفسه. هذا العلم البدئيّ، الذي بداخله يتحرّك هذا التأمّل، هو يحيا[25] من الافتراض الذي هو اعتباطي على الأرجح بأنّ الفلسفة والعلم يتحرّكان في نطاق المفهوم. وتتمثّل إمكانيّة هذا العلم في أن يكون كلّ باحث على بيّنة ممّا يفهم وممّا لا يفهم. هي تمنحنا خبرا، متى كان بحثٌ ما في صلب النازلة[26] التي تخصّه، أو هو يغتذي من معرفة لفظية موروثة ومبتذلة حولها. إنّ تحقيقات من هذا النوع هي مثل خدمة الشرطة في موكب[27] العلوم، عملٌ هو بلا ريب ثانوي لكنّه في بعض الأحيان عاجلٌ، كما يظنّ البعض. إنّ علاقتها بالفلسفة لا تعدو أن تكون علاقة المرافقة، أحيانا بغرض القيام بتفتيش منازل القدماء[28] بحثا عن الطريقة التي بها كانوا يتصرّفون على الحقيقة[29]. إنّ التأمّل التالي ليس له ما يشترك فيه مع الفلسفة أكثر من كونه ليس لاهوتًا.

---

(23) - lebend. مجرّد حالة بيولوجية، مجرّد الحياة، هو في حالة الحياة أو على قيد الحياة فحسب، في مقابل شيء "ميّت".

(24) - lebendig. معبّر عن قوّة الحياة، له نشاط وحركة، ومعنى روحي. مصطلح رومانسي استعمله شلّر وهردر.

(25) - leben

(26) - Sache

(27) - Aufzug

(28) - um Haussuchung bei den Alten zu halten. بالمعنى الحرفي: "القيام بحملة تفتيش منزلي/ بزيارة منزلية/ لدى القدماء".

(29) - إنّ مهمّة هذا النوع من العلم البدئي أو التمهيدي هي بذلك مهمّة "المرافقة": لا تتعدى دور "خدمة الشرطة" التي ترافق الباحث الفلسفي وهو يتفقّد منازل القدماء وهو يفتّش عن الطريقة التي واجهوا بها نفس المشاكل.

في بادئ الأمر ها هي إشارة مؤقتة إلى الزمان الذي يعترضنا في دائرة الحياة اليومية[30]، إلى زمان الطبيعة وزمان العالم. وإنّ الاهتمام بما قد يكونه الزمان قد انبعث من جديد في العصر الحاضر بفضل[109] تطوير البحث الفيزيائي في تدبّره[31] للمبادئ الأساسية للإدراك والتعين الذي ينبغي القيام به هنا: قيس الطبيعة ضمن منظومة مرجعيّة للمكان والزمان. وإنّ حالة هذا البحث الآن هي قد حُدّدت في أعقاب نظرية النسبيّة التي وضعها أينشتاين[32]. ومنها بعض هذه القضايا[33]: إنّ المكان هو في ذاته لا شيء؛ فليس ثمّة[34] من مكان مطلق. هو لا يوجد[35] إلاّ عبر الأجسام والطاقات التي يحتوي عليها. (هي قضية أرسطيّة قديمة): كذلك إنّ الزمان هو لا شيء. هو ليس له من قوام[36]

---

(30)- Alltäglichkeit. الكينونة التي نعيشها في "كلّ يوم".

(31) - Besinnung. مصطلح سوف يكون له شأن عظيم في تفكير هيدغر الثاني. انظر:

- Martin Heidegger, *Gesamtausgabe. Band 66. Besinnung.* Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1990.

(32) - يشير هيدغر بذلك إلى السياق الذي سيطرح فيه أسئلته عن الزمان. ومن المفيد أن نذكّر بأنّ أينشتاين قد التقى سنة 1922 بالفيلسوف الفرنسي هنري برغسون، ووقعت مناظرة متوترة حول ماهية الزمان: حيث أكّد "العالم" أن زمان الفلاسفة لا يعود أن يكون زمانا نفسيا، في حين أنّ برغسون قد اعترض بأنّ زمان العلماء ما هو سوى قيس للأمكنة الجامدة أمّا الزمان الحقيقي فهو "ديمومة" معيشة في الوعي.

(33) - هي قضايا اقتبسها هيدغر من نصوص نشرها ألبرت أنشتاين نفسه. انظر:

Albert Einstein: "Die Grundlage der allgemeinen Relativitätstheorie," *Annalen der Physik* 49 (Leipzig, 1916); *Über die spezielle und allgemeine Relativitätstheorie*(Braunschweig: Vieweg, 7th ed., 1920), 90 ff., 95 ff.; *Vier Vorlesungen über Relativitätstheorie*(Braunschweig: Vieweg, 1922), 2.

(34) - es gibt

(35) - existiert

(36) - besteht

إلاّ تبعا للأحداث التي تجري فيه. ليس ثمّة من زمان مطلق، كذلك ليس ثمّة أيّ تزامن[37] مطلق. – ومن السهل على المرء، بسبب الجانب التقويضي[38] من هذه النظرية، أن يُغفل جانبها الإيجابي، ألا وهو أنّها على وجه الدقّة تبرهن على ثبات المعادلات التي تصف مسارات الطبيعة، في مقابل أيّ تحوّلات نشاء.

إنّ الزمان هو ما فيه تجري الأحداث(2[39]). على هذا النحو كان أرسطو قد نظر بعدُ إلى هذا الأمر في صلة مع النمط الأساسي للكينونة الخاص بكينونة الطبيعة: التغيّر وتبديل الموضع وحركة النقلة.

ἐπεὶ οὖν οὐ κίνησις, ἀνάγκη τῆς κινήσεώς τι εἶναι αὐτόν. ([40]4)

وبما أنّه هو ذاته ليس بحركة، فإنّه ينبغي بوجه ما أن يكون له صلة بالحركة. إنّ الزمان يلاقينا[41] بادئ الأمر في الكائن الذي يتغيّر؛ والتغيّر إنّما يكون في الزمان. ولكن على أيّ جهة[42] يكون الزمان متاحًا ضمن هذا النمط من الملاقاة، نعني بوصفه أين[43] [يكون الكائن]

(37) - Gleichzeitigkeit

(38) - das Destruktive

(39) Vgl. Aristoteles, *Physik* IV, Kap. 11, 219a ff.

(40) a.a.a., 219a 9 f.

(41) - begegnet. يستثمر هيدغر هنا معنيين في نفس الوقت: أحدهما من اللغة العادية (معنى "وقع" و"حدث") والآخر من الاشتقاق (معنى "الملاقاة" و"المصادفة" و"العُروض" من "عرض له" أي ظهر وأشرف). ومعنى أنّ "الزمان" يقع هو أن يصادفنا ويلاقينا ويعرض لنا.

(42) - als was

(43) - das Worin

المتغيّر؟ هل يهب[44] نفسه هنا كما هو في ما هو؟ وهل بمقدور تفسير الزمان، الذي يبتدئ هنا، أن يكون على ثقة من أنّ الزمان هو بذلك يسلّم[45] الظواهر الأساسية التي تعيّنه في كينونته الأصيلة؟ أم أنّ المرء سوف يُحال عند استكشاف علل الظواهر على شيء آخر؟

بأيّ وجه يقع الزمان بالنسبة إلى عالم الفيزياء؟ إنّ الإدراك الذي يعيّن الزمان إنّما له طابع القيس. والقيس شأنه أن يمنحنا [110] كم يطول شيء ما ومتى، ومن متى إلى متى. إنّ الساعة تشير إلى الزمان. والساعة هي نظام فيزيائي حيث يتكرّر المقطع الزماني نفسه باستمرار، تحت الافتراض بأنّ هذا النظام الفيزيائي لا يخضع للتغيير بسبب تأثير خارجي. إنّ التكرار دوريّ. وكل دورة لها عين المدة الزمنية. إنّ الساعة تعطي نفس المدة المتكررة باستمرار، التي بإمكان المرء أن يعود إليها على الدوام. ويجري تقسيم مسار المدة[46] هذا على أي نحو نشاء. إنّ الساعة تقيس الزمان من جهة ما أنّ تمديد المدّة[47] التي من شأن حدوث ما إنّما يُقارَن مع مقاطع الساعة نفسها ومن ثمّ يكون معيَّنًا في كمّيته بواسطة الأعداد.

ما الذي خبرناه[48] من الساعة عن أمر الزمان؟ إنّ الزمان هو شيء ما، فيه يمكن أن تُحدَّد نقطة الآن كما نشاء، بحيث أنّه من بين نقطتين

---

(44) - gibt sich

(45)- hergibt

(46) - Dauerstrecke

(47) - Erstreckung der Dauer

(48) - erfahren

مختلفتين في الزمان تكون الأولى متقدّمة وتكون الأخرى متأخّرة. بذلك ليس ثمّة نقطةُ آنٍ في الزمان تتميّز عن الأخرى. فهي، من حيث هي آنٌ، بمثابة المتقدّم الممكن لمتأخّر ما، ومن حيث هي متأخّرة، هي متأخّرُ متقدّمٍ ما. وهذا الزمان إنّما هو على نحو متواتر متشابه، متجانس. وإنّه من حيث أنّ الزمان هو يتقوّم(49) بوصفه متجانسًا فحسب، هو يكون قابلا للقيس. إنّ الزمان هو مجرى توجد أطواره في علاقة السابق واللاحق الواحد إزاء الآخر. وكلّ سابق ولاحق هو قابل للتعيين انطلاقا من آن ما، إلاّ أنّه آنٌ هو ذاته أيّ آنٍ نشاء. فإذا ما تصدّى المرء بواسطة الساعة إلى حدوث(50) ما فإنّ الساعة تجعل الحدوث مخصَّصًا بالنظر إلى جريانه في الآن أكثر ممّا هو مخصّص بالنظر إلى كمّية مدّته. إنّ التعيين الابتدائي الذي تنجزه الساعة في كل مرة هو ليس بيان إلى متى، وكم يكون الزمان المتدفق في الحاضر، بل هو تثبيت الآن في كل مرة. فحين أسحب الساعة، فإنّ أوّل شيء أقوله هو: «إنّ الساعة الآن هي التاسعة؛ لقد مضى ثلاثون دقيقة على ذلك. في غضون ثلاث ساعات تكون عقارب الساعة عند الثانية عشرة».

إنّ الزمان الآنَ، إذْ أنظر إلى الساعة: ما هو هذا الآن؟ الآن، إذْ أفعل ذلك؛ الآن إذْ هنا ينطفئ النور. ما هو الآن؟ هل أنا أتوفّر على الآن؟ هل أنا الآن؟ هل كل آخر هو الآن؟ ومن ثمّ سوف يكون الزمان هو أنا نفسي، وكل آخر سوف يكون الزمان. وفي كوننا سويّة الواحد مع

---

(49) - konstituiert

(50)- ein Geschehen. علينا أن نرى تلميح هيدغر إلى معنى "التاريخية" (Geschichtlichkeit) في عبارة "الحدوث".

الآخر[51] سوف نكون[111] الزمان- لا أحد وكلّ واحد منّا. هل أنا الزمان، أم من يقول ذلك فحسب؟ مع ساعة صريحة أم من دونها؟ الآنَ، مساءً، صباحاً، هذه الليلةَ، اليومَ؛ نحن نعثر هنا على ساعةٍ، قد حصل عليها الكيان الإنساني من قديم الأزل، الساعة الطبيعية في تداول النهار والليل.

ما مغزى[52] أنّ الكيان الإنساني قد حصل على ساعة وذلك قبل كلّ ساعات الجيب وكل مزولة شمسية؟ هل أنا أتوفّر على كينونة الزمان وهل أنا في الآن أقصد نفسي؟ هل أنا نفسي الآن وكياني هو الزمان؟ أم أنّ الزمان في نهاية الأمر هو نفسه الذي حصل فينا على الساعة؟ كان أغسطينوس في المقالة الحادية عشر من «اعترافاته» قد دفع بالسؤال إلى الحدّ المتعلّق بما إذا كان العقل[53] ذاته هو الزمان. إلاّ أنّ أغسطينوس قد ترك السؤال عند هذا الموضع.

« In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstrepere: quod est; noli tibi obstrepere turbis affectionum tuarum. In te, inquam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterierint manet, ipsam metior praesentem, non eas quae praeterierunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora

---

(51)- das Miteinander

(52) - Bewandtnis. عبارة سوف تتحوّل إلى مصطلح ذي شأن خطير في تحليلات كتاب **الكينونة والزمان**، الفقرة 18 عن معنى "الكائن تحت اليد".

(53) - Geist. علينا أن نميّز في مصطلح أغسطينوس بين "النفس" (*anima*، وهو لفظ مؤنث) و النفس الناطقة (*animus*، وهو لفظ مذكّر) أو "العقل" (mens). وهو هنا يخاطب "النفس الناطقة" أو النفس التي "تفكّر".

metior. (54)»

وتلخيصه: «فيك، يا نفسي، أنا أقيس الأزمنة؛ أنت أقيس، إذْ أنا أقيس الزمان. لا تعترضي طريقي بالسؤال: وكيف ذلك؟ لا تحرّضيني على أن أشيح ببصري عنك بسؤال زائف. لا تصدّنّ نفسك عن الطريق بالتشويش على ما يمكن أن يهمّك. فيك، كذا أقول دوما من جديد، أنا أقيس الزمان؛ إنّ الأشياء إذْ تلاقيك على نحو عابر إنّما تحملك إلى حال أو وجدان(55) هو يبقى في حين أنّها تتلاشى. أنا أقيس هذا الوجدان في الكيان الحاضر، وليس الأشياءَ، التي تعبر، حتى يمكنه أن ينشأ(56). وإنّ حالي أو وجداني لنفسي(57)هو ذاته، أنا أكرّر ذلك، إنّما أقيسه عندما أقيس الزمان.»

إنّ السؤال عمّا يكون الزمان، قد أحال تأمّلنا على الكيان، متى ما قصدنا بالكيان الكائنَ[112] في كينونته، الذي نعرفه بوصفه الحياة

((54)) AugustimlS, *Confessiones*. Liber XI, cap. 27, resp. 36. *Sancti Aurelii Augustini opera omnia, post Lovaniensium theologorum recensionem. Editio novissima, emendata pt auetior, accurantc Migne*. Parisiis 1841. Tomus I, Sp. 823 sq.

(55) - Befindlichkeit. يستعمل هيدغر هذه اللفظة لترجمة مصطلح "affectio" في نص أغسطينوس، الذي يعني "الشعور" أو "الإحساس" أو "الانطباع" الذي يخلّفه شيء خارجي على حواسنا أو على كياننا.

(56) - sie .

(57) - mein Mich-befinden. يستثمر هيدغر بنية اللفظ الألماني الذي يقوده إلى فهم "affectio" أغسطينوس (أي الانطباع الذي تتركه الأشياء العارضة) بوصفه "حالا" وجدانيّا: أي "الحال التي أجد عليها نفسي" أو "كيف أجد نفسي" عندما يعبرني الزمان.

الإنسانية؛ هذا الكائن في **استمراريّة**[58] كينونته، الكائن الذي نكونه نحن أنفسنا ويكونه كلّ واحد، الذي يقصده كل واحد منّا في القول الأساسي: أنا أكون[59]. إنّ القول[60] «أنا أكون» هو القول الأصيل عن الكينونة، عن طابع الكيان الذي للإنسان. هذا الكائن هو في استمراريّته يكون بوصفه الكائن الذي هو لي أو يخصّني[61].

ولكن هل كان الأمر يحتاج إلى هذا التأمل العسير حتى نعثر على الكيان؟ ألم يكن يكفي الإشارة إلى أنّ أفعال الوعي، المسارات النفسية، هي تكون في الزمان، - حتى عندما تتوجّه[62] تلك الأفعال نحو شيء ما، هو نفسه غير متعيّن بالزمان؟ أجل، إنّ الطريق تلتفّ. ولكن مطلب

(58) - Jeweiligkeit. مصطلح نحته هيدغر نحتا من الظرف "jeweilig"(في الحين، في وقته)، وهو لفظ مكوّن من : "-je" (في كل مرة، في كل حالة، في كل موقف،...)، و "jeweils" (كلّ وقت، في أيّ وقت معيّن،...)، من الفعل "weilen" (أي "مكث"، "أقام"، حيث نجد معنى الحضور أو المُقام في زمن معيّن أو وقت معلوم، أو معنى البقاء "حينا" مخصوصا أو لوقت معيّن...). هو مصطلح منحوت يدل على "الاستمرار" بالمعنى الحرفي: أي البقاء والمكوث في حال الكينونة مرة إثر مرة، أو البقاء على حال الكينونة في كل مرة. نحن نكون في العالم "في كل مرة" نقول فيها "أنا أكون". وكل كينونة في العالم هي "مرة" أو جملة "مرات" حيث "تمكث" إلى "فترة" محدودة. نحن نكون في العالم "في كل مرة" نقول فيها "أنا أكون"، وهكذا "مرارا". تعني "الاستمرارية" إذن نوعا من "البقاء المستمر" أو "الإقامة المستمرة" في العالم بفضل الاعلان المتواصل "أنا أكون" في "المُقام" الخاص بالبشر: أي "هنا/ك" في العالم. ما فعله هيدغر هو الجمع أو التركيب بين معنى "كلّ مرة" (وهي طريقة طريفة في ترجمة معنى "الكليّ في "الفرد" الجزئي مع التركيز على "الكرة" وليس على حرف "كل") ومعنى "الفترة" الخاصة أو "المكوثية" (أي معنى الزمانية).

(59) - Ich bin

(60) - die Aussage. القول من حيث هو نوع من "الشهادة" أو "الإخبار" على/عن واقعة ما.

(61) - als meiniges. في "كل مرة" تصبح "الكينونة-في-العالم" كينونة "لي" أو "خاصة بي"، وذلك عندما أعلن "أنّني أكون". وهو حال متاح لأيّ واحد و"كلّ" واحد منّا.

(62) - sich auf etwas richten

السؤال عن الزمان هو أن نظفر بإجابة من نوع بحيث أنّ الطرق المختلفة للكينونة الزمانية إنّما تصبح قابلة للفهم انطلاقا منها؛ وأن يسمح قبل كل شيء بأن يصبح في مقدرونا أن نرى رابطة ممكنة تصل ما يكون في الزمان بما من شأنه أن يكون الزمانية الأصيلة.

إنّ زمان الطبيعة، كما هو معروف ومتداول من وقت طويل، هو الذي قدّم إلى حدّ الآن الأرضية اللازمة من أجل تفسير الزمان. وإذا كان يجب على الكينونة الإنسانية أن تكون في الزمان في معنى مخصوص، بحيث أنّ ما يكونه الزمان يمكن أن يصبح مقروءا فيها، فإنّ هذا الكيان ينبغي أن يُخَصَّص من حيث التعيّنات الأساسية لكينونته. وعندئذ سوف ينبغي أن يكون صحيحا أنّ الكينونة الزمانية – متى فُهمت حقّا– هي القول الأساسي للكيان فيما يتعلّق بكينونته. لكنّ ذلك يحتاج إلى إشارات أوّلية عن بعض البنى الأساسية للكيان ذاته.

1. إنّ الكيان هو الكائن الذي يتميّز بوصفه **كينونة-في-العالم**. إذ ليست الحياة الإنسانية أيّ ذات[63] اتفق، حيث ينبغي عليها أن تقوم بأيّ حيلة اتفق، من أجل أن تأتي إلى العالم. فالمقصود بالكيان من حيث هو كينونة-في-العالم هو: أن يكون في العالم على نحو بحيث أنّ هذه الكينونة تعني: أن يتعامل مع العالم؛ أن يقيم[64] عنده على سبيل

---

(63) - Subjekt

(64) - verweilen. علينا أن نلاحظ الصلة المضمرة التي يستثمرها هيدغر بين "الإقامة" في العالم وبين "استمرارية" الكينونة في العالم: نعني بين "verweilen" و"Jeweiligkeit". وذلك يعني بين معنى "البقاء" أو "المكوث" (weilen) ومنه معنى "الإقامة" (verweilen)، أي تكلّف

التحقيق والإنجاز والإتمام، ولكن أيضا على سبيل الاعتبار والمساءلة والتعيين المعتبِر والمقارن. إنّ الكينونة-في-العالم تتميّز بوصفها **انشغالا**.[65]

[113] 2. إنّ الكيان، من حيث هو هذه الكينونة-في-العالم، هو في كرة واحدة معها **كينونة-الواحد-مع-الآخر**، مع الآخرين: أنّ لديه هناك[66] نفس العالم مع الآخرين، أن يصادف الواحد الآخر، أن يكون الواحد مع الآخر على سبيل الكينونة-الواحد-من-أجل-الآخر. لكنّ هذا الكيان هو في نفس الوقت كائن قائم بين أيدينا[67] من أجل آخرين، تماما كما من شأن حجر أن يكون هناك، حجر لا يمتلك عالماً ولا هو ينشغل به.

3. إنّ كينونة الواحد مع الآخر في العالم، من حيث أنّ لدينا هذا العالم الواحد مع الآخر، إنّما لها تعيّن مخصوص من الكينونة. فإنّ الطريقة الأساسية لكيان العالم، نعني امتلاكه الواحد مع الآخر، إنّما هي

المُقام، وبين معنى "الاستمرارية" أو "المكوث المستمّر" في العالم، في كل مرة نقول فيها "أنا أكون". الإقامة في العالم هي فترة مكوث يتحقق في كل مرة ويعيشه كل واحد مع الآخر.

(65) - Besorgen

(66) - dahaben. المعنى أنّنا نتوفّر على العالم مع الآخرين، أنّنا نمتلكه سويّة. علينا أن نلاحظ أنّ هيدغر يقيم تقابلا بين "Dasein" (الكيان، "أن أكون هنا/ك" في العالم، أو الكائن الذي هو كل واحد منا، الذي يتميّز بأنّه "في" العالم، "في" تترجم معنى المكان الذي يحتمله الظرف "هنا/ك") و"Dahaben" (التوفّر على العالم أو امتلاكه بوصفه كينونة "لدينا هناك" نشترك فيها مع الآخرين، أو يمتلكها كل واحد مع الآخر، "العالم" بوصفه طريقة تقاسم "الهنا/ك" الذي يحتاجه كل كائن كي يعلن قائلا "أنا أكون" في كل مرة).

(67) - Vorhandensein

الكلام[68]. الكلام منظور إليه بتمامه: كلام يتكلّم **علانية**[69] مع آخر عن شيء ما. وإنّما في الكلام على الأغلب تجري الكينونة-في-العالم التي للإنسان. هذا أمر كان قد عرفه أرسطو. أنّ مع الكيفيّة التي بها يتكلّم الكيان داخل عالمه عن طريقة التعامل مع عالمه إنّما أُعطينا أيضا **تأويل ذاتي عن الكيان**. إنّه يقول، بحسب ما يفهمه الكيان من نفسه في كل مرة، بحسب ما يأخذه من نفسه. وفي الكلام الواحد مع الآخر، في ما ينشره المرء في محيط الكلام، ما يكمن في كل مرة هو التأويل الذاتي للحاضر الذي يبقى في هذا التكلّم[70].

4. إنّما الكيان هو كائن من شأنه أن يتعيّن بوصفه «أنا أكون». وإنّ ممّا يتقوّم به الكيان هو **استمراريّة** «الأنا أكون». ومن ثمّ فإنّ الكيان، كما أنّه في بادئ الأمر هو كينونة-في-العالم، هو كذلك أيضا كياني الذي لي[71]. هو في كل مرة كيان **خاصٌّ**[72]، **ومن حيث هو خاص هو مستمرّ في كل مرة**[73]. وإذا كان يجب أن يُعيَّن هذا الكائن في سمة الكينونة التي تخصّه، فإنّه لا ينبغي أن يجرَّد من الاستمراريّة بوصفها استمراريّتي التي لي في كل مرة. «*هذا شأني*».[74] كلّ السمات الأساسية ينبغي أن نعثر

---

(68) - das *Sprechen*

(69) - sich *aus*prechendes Sprechen. معنى أنّه كلام يجادل عن شيء ما مع الغير.

(70) - Gespräch

(71) - *mein* Dasein

(72) - *eigenes*

(73) - *jeweiliges*

(74) - باللاتينية في النص الألماني: "*mea res agitur*" - وهي قولة منتزعة من أحد كتب سينيكا(Seneca) ، الفيلسوف الرواقي الروماني (4 قبل الميلاد-65 بعد الميلاد) يُنظر:

عليها جميعا في الاستمراريّة من حيث هي الاستمراريّة التي لي في كل مرة.

5. وبقدر ما أنّ الكيان هو كائن، أنا أكونه، وفي نفس الوقت هو متعيّن بوصفه كينونة-الواحد-مع-الآخر، فإنّني في الأغلب الأعمّ والحالة العادية[75] أنا لا أكون كياني أنا نفسي، بل الآخرين؛ أنا أكون مع الآخرين والآخرون هم كذلك مع الآخرين. لا أحد في الحياة اليومية يكون نفسه. ماذا يكون وكيف يكون، هو لا أحد: لا واحد ومع ذلك كل واحد مع الآخر. كلّهم ليسوا أنفسهم. إنّ لا أحد[76] هذا، الذي نُعاش[77] نحن أنفسنا من طرفه في **الكينونة اليومية**، هو **«الناس»**[78]. قال الناس، سمع الناس ، الناس موافقون، الناس

Sénèque, « Facétie sur la mort de Claude César, vulgairement appelée APOKOLOKYNTOSE », in : *Œuvres complètes de Sénèque le philosophe, avec la traduction en français* (Paris : J.-J. Dubochet et Compagnie, 1838), § IX, p. 380.

(75) - durchschnittlich. المعدّل المتوسط للحالات.

(76) - dieser Niemand

(77)- gelebt .

(78) - das "Man". اصطلح هيدغر هذا المفهوم من الضمير غير المحدّد المحايد "man"، الذي يشير إلى شخص أو أكثر، والذي يُستعمل مثل ضمير مستتر تقديره "هو" أو "هُمْ"، وهو لسان حال متكلّم غير محدّد، ولكن أيضا مثل "نحن" دون تحديد، والمقصود هو "الإنسان" عامة، أو "المرء" أو "أيّ كان". ويمكن أن يأخذ لدينا صيغة "نائب الفاعل" أيضا. يشير في الألمانية: 1. إلى "الناس" (die Leute) في معنى "العامة" أو "الجمهور" (die Öffentlichkeit)؛ 2. إلى "شخص" مقدّر غالبا في سياق اجتماعي؛ 3. إلى "أيّ كان" (irgendjemand) ، إلى "أحدهم" (jemand)؛ 4. إلى أيّ واحد الناس، إلى كلّ انسان مهما كان، تقديره "هو" ؛ 5. يمكن أيضا أن يكون تقديره "أنا" أو "أنت" أو "نحن". وبعامة هو ضمير يشير إلى ذات غير محدّدة، تكون شخصا أو عدة أشخاص، لا يعرفها المتكلم أو لا يريد أن يسمها. ويمكن أن تكون هذه الذات هي المتكلم نفسه حين يريد أن يؤكد أنّ كلامه له صلاحية للآخرين أيضا. ومن هنا يشير الضمير أيضا إلى المجتمع أو مجموعة من الناس

مشغولون. وفي تعنّت سلطة هذا الناس[79][114] تكمن إمكانات كياني، ومن رحم هذه التسوية[80] يكون «الأنا أكون» ممكنا. وإنّ كائناً، من شأنه أن يكون إمكانية «الأنا أكون»، هو على الأغلب بما هو كذلك كائن من شأنه أن يكون **الناس**[81].

6. إنّ الكائن المخصَّص على هذا النحو هو من نوع بحيث أنّه في صلب كينونته-في-العالم اليومية والمستمرّة **ما يُهِمُّ هو كينونته**.[82] وكما أنّ في كلّ كلام على العالم إنّما يكمن إفصاح للكيان عن ذات نفسه،

أو إلى الناس. - ويقابل في الفرنسية ضمير "on"، وفي الانجليزية "one"، وفي الاسبانية "uno"، ويسمّى عادة "ضميرا غير شخصي". في الفرنسية يعود اللفظ "on" إلى الجذر اللاتيني "homo"، أي الإنسان. وفي الانجليزية يعود اللفظ "one" إلى الجرمانية القديمة "ein" أي "واحد".

لدى هيدغر هو بذلك إشارة إلى "آخر" أو إلى "آخرين" بعامة. إلى ضمير في المفرد أو في الجمع، إلى "المرء" أو إلى "الناس" أو "المجتمع"، "الأغلبية"، "الحس المشترك"، "الرأي العام".. إلى هيئة بلا أنا، بلا ذات. – لكنّ ما يقصده هيدغر أكثر لطافة من ذلك: هي صيغة انتماء لا نكون فيها أنفسنا، حيث يكون كل "أنا" بمثابة "آخر" نفسه، لأنّه ما فتئ يكون "الآخرين" ولا يكون ذاته. إنّ الضمير الهلامي "man" لا يشير إلى "الجمع" بقدر ما يشير إلى "مفرد" بلا أنا: إلى "عضو" بلا أنا داخل كثرة من "الآخرين" الآخرين. ولذلك فإنّ الأمر على الأرجح لا يتعلق بضمير "هُم" بقدر ما يتعلق بضمير مفرد ولكن "بلا أنا": هي إشارة إلى "فلان". ولفظة "فلان" في العربية كناية عن أسمائنا. الناس صيغة فلانية للإشارة إلى من لا اسم له أو هو لا أحد.

(79) - قال لبيد ابن ربيعة: " ولقد سئمتُ من الحياة وطولها +++ وسؤال هذا الناسِ كيف لبيدُ". ديوان لبيد بن ربيعة (بيروت: دار صادر، د. ت. ص46)

(80) - Einebnung. وضع الناس على مستوى واحد وعلى سمت واحد، من سَمَتَ لِلنَّاسِ : هَيَّأَ لَهُمْ وَجْهَ الكَلَامِ وَالرَّأْيِ وَالعَمَلِ. إن" سلطة فلان" تصرّ على وضع جميع الناس على مستوى واحد، تسوّي بينهم، أي تسوّي بين كل إمكانيات الكينونة في هيئة كينونة "فلانية" بلا أنا ولا ذات. وكل من يكون "أنا" عليه أن يبدأ أوّلا بأن يكون "فلان" الذي لا أنا له. وبذلك فإنّ كل "أنا أكون" هو أوّلا إمكانية كامنة سلفا في ضمير "الآخرين" في شكل "فلان".

(81) - ein Seiendes, das *man* ist

(82) - es... auf sein Sein ankommt. أَهَمَّ في معنى أثار اهتمامه واستحق اعتباره.

كذلك فإنّ **كلّ تعامل منشغِل هو انشغالٌ بكينونة الكيان.** إنّ ما معه أتعامل، ما به أنا أشغل نفسي، ما تقيّدني به مهنتي، إنّما أكونه بوجه ما أنا نفسي، وما في مضماره يجري كياني. **إنّ العناية بالكيان هي تكون دوما في كل مرة قد وضعت الكينونة في صلب العناية**، كما هو معروف ومفهوم في التأويل السائد للكيان.

7. لا تحتوي الحالة العادية[83] للكيان اليومي على أيّ تفكّر في الأنا والذات، ومع ذلك فإنّ الكيان لديه ذاته. هو **يجد** نفسه عند ذات نفسه. هو يلتقي بنفسه هناك في ما معه يتعامل عادة.

8. إنّ الكيان، من حيث هو كائن، هو أمر ليس ينبغي أن يثبته ولا حتى أن يشير إليه[84]. فإنّ الصلة البدئيّة بالكيان هي ليست التأمّل، بل «أن يكون ذلك»[85]. إنّ تجربة النفس مثل الكلام-عن-النفس، وتأويل النفس، ليست سوى طريقة مخصوصة معيّنة حيث يمتلك الكيان ذاتَ نفسه في كل مرة. وفي الحالة العادية يكون تأويل الكيان محكوما بالكينونة اليومية، بما يعتقده المرء[86]، بطريقة موروثة-متناقلة،

---

(83) - Durchschnittlichkeit

(84) - يقيم هيدغر هنا تدرّجا من "الإثبات" بالأدلة (beweisen) إلى مجرد "الإظهار" من خلال "الإشارة" (aufweisen). وهما معنيان يجتمعان في لفظة "برهان" بالعربية: الدالة على "العلامة" (في القرآن) و"الدليل" (في المنطق).

(85) - 'es sein'.

(86) - man

عن الكيان وعن الحياة الإنسانية، بالناس[87]، بالتقاليد.

عند بيان سمات الكينونة هذه وُضع كل شيء تحت الافتراض بأنّ هذا الكائن سوف يكون في حدّ ذاته متاحاً أمام بحث **متأوِّل** له من جهة كينونته. فهل هذا الافتراض صحيح أم يمكن أن يتمّ زعزعته؟ بالفعل. ولكن ليس جهة الدعوى[88] بأنّ الفحص النفساني للكيان يؤدّي إلى الغموض، تأتي هذه الصعوبة. إنّها صعوبة أكثر جسامة وأبعد شأوا من تلك التي تتعلق بأنّ[115] المعرفة الإنسانية محدودة، يجب أن نجعلها واضحة للعيان، على نحو بحيث أنّنا على وجه الدقة، في عدم المراوغة أمام الإحراج، نحن نجرّ أنفسنا داخل إمكانية أن ندرك **الكيان في أصالة كينونته.**

إنّ **أصالة الكيان** هي ما تشكّل **إمكانية الكينونة القصوى** التي تخصّه. وإنّما عبر هذه الإمكانية القصوى للكيان إنّما يتعيّن الكيان في أوّل أمره. وإنّ الأصالة من حيث هي الإمكانية القصوى لكينونة الكيان هي تعيين الكينونة الذي في نطاقه تكون كل السمات المشار إليها قبلُ ما من شأنها أن تكون. إنّ الإحراج الذي يلفّ إدراك الكيان لا يجد علّته في محدوديّة ملكة المعرفة وعدم يقينها وعدم اكتمالها، بل في صلب الكائن نفسه، الذي يجب أن نعرفه: في قلب إمكانية أساسية لكينونته.

---

(87) - Man. يميّز هيدغر في رسم الكلمة الألمانية في جملة واحدة بين الحرف الصغير (man) حيث يشير اللفظ إلى ضمير "المرء"، وبين الحرف الكبير "Man" الذي يشير إلى جملة "الآخرين" أو "الناس".

(88)- Berufung. الدعوى في معنى الطعن أو الاستئناف بالمصطلح القانوني (أو الفقهي).

من بين أمور أخرى تمّت الإشارة إلى هذا التعيين: إنّ الكيان يكون في استمراريّته؛ وبقدر ما يكون، ما يمكنه أن يكون، هو يكون في كل مرة الكيان الذي هو لي أو ملكي[89]. إنّ التعيين هو في هذه الكينونة أمر لا ينقطع، داخل في ما تتقوّم به. ومن يشطبه يكون قد خسر مبحثه الذي عنه يتكلّم.

ولكن كيف يجب أن يُعرَف هذا الكائن في كينونته، قبل أن يبلغ إلى نهايته؟ فأنا مع هذا الكيان لا أزال دوما في أثناء الطريق. لا يزال دوما شيء ما لم ينته بعد. عند النهاية، عندما يكون الوقت قد حان، هو على وجه الدقة لم يعد يكون[90]. قبل هذه النهاية هو لم يكن على وجه الأصالة[91] ما يمكنه أن يكون؛ وإذا ما يكون، فإنّه لم يعد يكون.

أليس في مقدور كيان الآخرين أن يعوّض الكيان في معناه الأصيل؟ إنّ الاطّلاع على كيان الآخرين، الذين كانوا معي والذين بلغوا نهايتهم، هو اطّلاع سيّء. في مرة من المرات هو لن يكون. إنّ نهايته إذن سوف تكون العدم. لذلك ليس في مقدور كيان الآخرين أن يعوّض الكيان في معناه الأصيل، إذا كان يجب التمسّك بالاستمرارية بوصفها استمراريّتي.[92] إنّ كيان الآخرين أمر أنا لا أملكه أبدا بالطريقة الأصليّة، بالشكل المناسب الوحيد لامتلاك الكيان: الآخرين أنا لا

(89) - das meinige
(90) - ist es gerade nicht mehr
(91) - eigentlich
(92) - meinige. استمراريّتي وليس استمراريّة كائن آخر.

أكون أبدا.

كلّما كان المرء[93]أقلّ تعجّلا في التسلّل هربا من هذا الإحراج دون أن ينتبه إليه، توقّف عنده وقتا أطول، وصار بذلك صار مرئيّا على نحو أكثر [116]وضوحا: ففي صلب الأمر الذي يهيّئ هذه الصعوبة في الكيان هو ينكشف في إمكانيته القصوى. إنّ نهاية كياني، إنّ موتي، هي ليست شيئا ما حيث ينقطع في مرة من المرات سياق مجرى ما، بل هي إمكانية عنها يعرف الكيان على كل حال شيئا ما: إنّها الإمكانية القصوى لذاته، التي يستطيع أن يدركها وأن يتملّكها بوصفها أمرا قادماً على نحو وشيك[94]. إنّ الكيان يمتلك في ذات نفسه إمكانيّة أن يلتقي مع [95] موته كما يجتمع مع الإمكانية القصوى لذاته. وهذه الإمكانية القصوى لها سمة القدوم الوشيك في اليقين، وهذا اليقين هو من جهته يتميّز بضرب من عدم التعيّن التام. إنّ تأويل الكيان لذاته، الذي يفوق في اليقين والأصالة كل قول آخر، هو تأويل موته، ذلك **اليقين غير المتعيّن بالإمكانية القصوى للكينونة-نحو-النهاية.**

ماذا يجب أن يعني ذلك بالنسبة إلى سؤالنا، ما هو الزمان، وخصوصا بالنسبة إلى السؤال الذي يتلوه، ما هو الكيان في الزمان؟ إنّ الكيان، على

---

(93) - man

(94) - bevorstehend. الموت بوصفها إمكانية قادمة، متوقّعة، منتظرة، قريبة، وشيكة. هو أمر "واقف" (-stehen) أمامنا "قبل" (-bevor) أن يأتي. وبالمعنى المجازي vor etwas stehen – أن يقف المرء على حافة شيء ما، على وشك أن يحدث شيء ما. المعاني المركبة هي: 1. الحدوث الوشيك؛ 2. الاستباق؛ 3. التوقّع؛ 4. معنى القادم أو الآتي.

(95) - zusammenfinden. أن يجتمع بموته، أن يجد نفسه مجتمعا بموته، أن يلتقي بموته.

الدوام في خضمّ استمراريّة ما هو لي أو ملكي في كل مرة، هو يعرف أمرا ما عن موته، وذلك حتى إذا كان لا يريد أن يعرف شيئا. ما هو هذا الأمر: **في كل مرة له موته الخاص؟ إنّه استباق**(96) **الكيان نحو الانتهاء**(97) **كأنّه يستبق إلى إمكانية قصوى لذاته، قادمة على نحو وشيك، في ضرب من اليقين وعدم التعيّن التام.** إنّ الكيان من حيث هو حياة إنسانية إنّما هو في بادئ أمره **كينونة ممكنة**، كينونة متعلّقة بإمكانيّة الانتهاء اليقيني ومع ذلك غير المتعيّن.

إنّ كينونة الإمكان هي في نفس الوقت دوماً الإمكان الذي من شأنه أن يعرف عن الموت، وفي الأغلب في معنى: أنا أعرف بعدُ، لكنّني لا أفكّر في ذلك. عن الموت أنا أعرف في الأغلب على نمط المعرفة

---

(96) - ein Vorlaufen

(97) - zu seinem *Vorbei*. ترد العبارة الألمانية: es ist vorbei، في معنى "انتهى الأمر". والقصد هو الكينونة "عند خط النهاية" (zu Ende)، حيث تجري لعبة القرب والبعد في المكان والانقضاء والاستباق في الزمان. - وقد دأب هيدغر على استعمال المصطلحات في ضوء المعاني الاشتقاقية: إنّ "vorbei" لفظ (ظرف زمان) مكوّن من مقطعين هما "vor" (أي قبل، في الماضي، منذ زمن...) و"bei" (عند، لدى، حين، وقت..). وبالتالي فالمعنى الأول هو "قبل حين، قبل الوقت، في الماضي، في الزمن المنقضي، الزمن الذي لم يعد،...). وقصد هيدغر هو أنّ الكيان يستبق "نهايته" ويشعر أنّ كينونته تحمل إمكانيّة كائن بلغ نهايته أو "انتهى أجله". في صلب إمكانية الكينونة تثوي إمكانية الموت بوصفها مقام "انتهاء الأجل" الذي يكون قد وقع بعدُ (في معرفة الكيان لإمكانيته) لكنّه انتهاء مؤجّل أو لم يحن بعد (يقع استباقه فقط) لكنّه يشعر به للتوّ وكأنّه قد مرّ بعدُ. نحن نحمل انتهاء أجلنا بوصفه إمكانية لا مفر منها، إمكانية نهاية ولكنها قادمة في كل مرة. ومع ذلك نحن لا نريد التفكير فيها بما هي كذلك. das Vorbei عبارة تشير لدى هيدغر هنا إلى معنى: أنّ الكيان يحمل إمكانية أنّه قد انتهى، أنّه مضى، حصل، لم يعد يكون، بلغ غايته، بلغ "نهايته"، موته، "وفاته"، "استوفى" أجله...

المرتدّة[98]. ومن حيث هي تأويل للكيان فإنّ هذه المعرفة تمتلك في متناول يدها دوما أن تعيق إمكانيّة كينونتها هذه. إنّ الكيان يمتلك هو نفسه إمكانيّةَ التهرّب[99] من موته.

هذا الانتهاء، من جهة ما أستبق إليه، هو يشكّل في هذا الاستباق إليه الذي يخصّني اكتشافاً: إنّه انتهاء منّي **أنا**.[100] وذلك من جهة أنّ هذا الانتهاء هو يكشف الحجاب عن كياني بوصفه ذات مرة لن يكون هناك؛ ذات مرة لن أكون هناك عند[101] هذه الأشياء أو تلك، لدى هؤلاء أو أولئك من البشر، في هذه التفاهات، هذه المراوغات[117] وهذه الثرثرة. إنّ الانتهاء يشتّت كلّ الأسرار[102] والمشاغل، إنّ الانتهاء يجرّ كلّ شيء معه إلى العدم. إنّ الانتهاء ليس حادثة، ولا هو حادث[103] أصاب كياني. نعم، إنّه **انتهاؤه**، وهو ليس ماذا، ليس

---

(98)- zurückweichend. المتقهقرة المتراجعة المتنحّية جانبا. المعرفة التي تجفل من الموت، تحجم عنه، ترتدّ إلى الخلف حذرا منه. جاء في القرآن: "وَجَاءَتْ سَكْرَةُ الْمَوْتِ بِالْحَقِّ ذَٰلِكَ مَا كُنتَ مِنْهُ تَحِيدُ" (ق: 19). "تحيد" أي تبتعد وتنأى وتفر. وقال أبو العتاهية: "أيا هادم اللذات ما منك مهرب... تحاذر نفسي منك ما سيصيبها".

(99) - ausweichen. يشتغل هيدغر هنا على معنى "التراجع" و"الانسحاب" (weichen). لكنّه فعل يقوم به الكيان، ومن ثم هو لا يهمّ مجرد "الانسحاب" (في المكان) بل عملية "التنحّي جانبا" من أجل "تفادي" أو تحاشي" الخوف في الموت أو "الهروب" من الموت (من خلال معرفة تتجنّب التفكير في إمكانية الموت) و"التهرّب" من ملاقاته (أي تنحية هذه الإمكانية من جملة مكوّنات الأنا عند تعيين كينونته أو تعريف ذاته).

(100) - das Vorbei von *mir*. المنتهى الذي هو عنّي أو منّي.

(101) - bei. عند، لدى، حين، ...

(102) - Heimlichkeiten

(103) - علينا أن نميّز هنا بين "حادثة" (Begebenheit، مناسبة أو واقعة عاشها الإنسان) وبين "der Vorfall" (حادث وقع لأحدهم عرّضه للخطر).

شيئا[104] قد يحدث فيه، يحصل له، يغيّره. هذا الانتهاء ليس ماذا، بل هو كيف، وعلى الحقيقة الكيف الأصيل لكياني. هذا الانتهاء، الذي يمكنني أن أستبق إليه بوصفه انتهائي الخاص، هو ليس ماذا، ليس شيئا، بل هو كيفُ كياني بمجرّده.

بقدر ما أنّ الاستباق نحو الانتهاء هو يُبقي على هذا الانتهاء محفوظا في كيفِ[105] الاستمراريّة، فإنّ الكيان نفسه يصبح مرئيّا في كيفِه. إنّ الاستباق نحو الانتهاء هو انطلاق[106] الكيان نحو إمكانيّته القصوى؛ وبقدر ما يكون هذا "الانطلاق نحو" أمرا جدّيا، فإنّه يُقذَف به أثناء هذا المسير مرة أخرى في كيان ذاته الذي-لا-يزال-هنا/ك[107]. إنّه رجوع الكيان إلى حياته اليومية، التي لم يكُنْها بعد، بحيث أنّ الانتهاء، من حيث هو كيف أصيل، هو أيضا يكشف الحجاب عن الحياة اليومية في كيفها الخاص، ويُرجعها إلى ثرثرتها وإلى مشاغلها. كلّ ماذا أو عناية أو تخطيط هو يرجّعه إلى الكيف.

هذا الانتهاء-من[108]، بما هو الكيف، هو يحمل الكيان من دون أيّ رفق به داخل إمكانيته الخاصة بذاته، ويتركه وحيدا تماما ليس له من

---

(104) - ein Was. ليس "ماذا". صيغة تفترض السؤال "ما" هو؟

(105) - im Wie. صيغة تفترض السؤال: كيف هو؟ والإجابة هي: أنّ الزمان هو "كيف" الكينونة.

(106) - كما تعوّد هيدغر من دهره أن يفعل: هو يستثمر صلات الاشتقاق بين "das Vorlaufen" (الاستباق) و"das Anlaufen" (الانطلاق). حين "يستبق" الكيان نحو أجله هو "ينطلق" نحو إمكانيته القصوى.

(107)- das Noch-dasein seiner selbst

(108)- dieses Vorbei-von

سند سوى ذات نفسه. هذا الانتهاء بإمكانه، في خضمّ عظمة الحياة اليومية، أن يضع الكيان في ضرب من الوحشة أو عدم الألفة[109]. إنّ الاستباق، بقدر ما يحفظ له الإمكانية القصوى للكيان، فإنه هو الاستكمال الأساسي لتأويل الكيان. إنّ الاستباق يجتذب إليه[110] زاوية النظر الأساسية التي تحتها يضع الكيان نفسه. هو يبيّن في نفس الوقت: أنّ المقولة الأساسية لهذا الكائن هي الكيف.

ربّما ليس من الصدفة في شيء أنّ كانط قد حدّد المبدأ الأساسي للأخلاق عنده على نحو بحيث أنّنا نقول عنه إنّه صوريّ. لقد عرف على الأرجح انطلاقا من ألفة شديدة مع الكيان ذاته أنّه هو الكيف. إنّ أنبياء اليوم فقط هم الذين خُصّوا بأن ينظّموا الكيان على نحو بحيث أنّ الكيف يقع حجبه.

إنّ الكيان هو يكون بالأصالة عند ذات نفسه، فهو موجود[111]حقّا[118] عندما يستديم[112] في هذا الاستباق. **هذا الاستباق ليس شيئا آخر غير المستقبل الأصيل والوحيد للكيان الخاص.** وانّما في الاستباق يكون الكيانُ مستقبلَه، على نحو بحيث أنّه في هذه الكينونة المستقبلية هو يرجع إلى ماضيه وحاضره. إنّ الكيان، متى

(109) - die Unheimlichkeit. يقيم هيدغر تقابلا ضمنيّا بين "السرّية" (Heimlichkeit) التي يفقدها الكيان عندما يجد نفسه في أتون الحياة اليومية ، من جهة، وبين "عدم الألفة" أو "الوحشة" (Unheimlichkeit) التي تخيّم على الكيان تحت وقع "انتهاء الأجل" بصفه إمكانية خاصة داخل علاقته بذاته، من جهة أخرى.

(110) - an sich reißen

(111) - existent

(112) - sich hält

تصوّرناه في الإمكانية القصوى لكينونته، **هو الزمان ذاته**، وليس أمرا يكون في الزمان. وإنّ الكينونة المستقبلية المخصَّصة على هذه الشاكلة، من حيث هي الكيف الأصيل للكينونة الزمانية، إنّما هي طريقة كينونة الكيان التي في نطاقها وانطلاقا منها هو يمنح نفسه وقتَه[113]. في الاستباق مستديماً على عتبة الانتهاء أنا أمتلك الوقت، يكون لديّ الوقت. كلّ قيلٍ وقال[114]، حيث يستديم الكيان، كلّ اضطراب، كلّ ثرثرة، كلّ سباق، هو شيء ما يلبث أن ينهار. ألاّ يكون لدينا وقت، ذلك يعني أن نرمي بالزمان في الحاضر الرديء لليومي. إنّ الكينونة المستقبلية تمنح الزمان، تشكّل الحاضر وتجعل الماضي يتكرّر في كيفِ كينونته المعيشة[115].

متى نظرنا من زاوية الزمان فإنّ ذلك يعني: أنّ **الظاهرة الأساسيّة للزمان هي المستقبل**. من أجل أن نرى ذلك ومن دون أن نبيعه بوصفه مفارقة مثيرة للاهتمام، ينبغي على الكيان المستمرّ أن يستديم في استباقه. وعندئذ يتجلى لنا: أنّ التعامل الأصلي مع الزمان ليس أن نقيسه. أجل، إنّ الرجوع في ثنايا الاستباق هو ذاته كيفُ الانشغال، الذي في نطاقه على وجه الدقة أنا أطِيل البقاء[116]. هذا الرجوع لا يمكن أن يصبح

(113) - es sich seine Zeit gibt

(114) - das Gerede

(115) - im Wie ihres Gelebtseins

(116) - ver-weilen. يكتب هيدغر اللفظ برسم خاص: للإشارة إلى التركيب الذي يجمع بين "eine Weile" (مساحة زمانية قصيرة أو غير متعيّنة) وبين "-ver" (الذي يشير إلى إطالة أو تأخير البقاء في كلّ مرة). المعنى هو "البقاء" بوصفه نمطا من "المُقام" في العالم. هو بقاء لا يخلو من الإطالة أو التباطؤ.

أبدا، ما يطلق عليه المرء اسمَ البقاء المُمِلّ[117]، ، الذي استهلك نفسه، الذي صار مبتذلا. ذلك أنّ الاستمراريّة تتميّز بأنّها، انطلاقا من الاستباق في الزمان الأصيل، هي تمتلك كلّ الزمان، هي لديها كل الوقت لنفسها في كل مرة. إنّ الزمان لا يصبح طويلا أبدا، من أجل أنّه في أصله ليس له أيّ طول. إنّ الاستباق–نحو من شأنه أن يتهدّم في ذاته إذا ما تمّ فهمه بوصفه سؤالا عن المتى وعن كم–ما–يزال[118] عن الانتهاء، لأنّ التساؤلات عن الانتهاء في معنى كم–ما–يزال ومتى، هي ليست أبدا على وجه التحديد في مقام الانتهاء في الإمكانية المشار إليها؛ هي تتشبّث على وجه الدقة بالانتهاء–الذي–ليس–بعد، هي مشغولة بما تبقّى لي حتى الآن على سبيل الإمكان. وهذا التسآل لا يدرك عدم تعيّن اليقين الخاص بالانتهاء، بل يريد بالتحديد أن يعيّن الزمان غير المتعيّن. إنّ التسآل هو إرادة تخلّص من الانتهاء في ما هو عليه: غير متعيّن ويقينيّا من حيث هو غير متعيّن. هذا النوع من السؤال هو أقلّ ما يكون استباقاً[119] للانتهاء بحيث هو على وجه الدقة ينظّم الهروب المميّز أمام الانتهاء.

إنّ الاستباق يدرك الانتهاء بوصفه إمكانية أصيلة لكلّ لحظة، بوصفه الآن هو الأمر اليقين. إنّ الكينونة المستقبلية من حيث هي

---

(117) - langweilig. المُمل أو المضجر أو الذي يدعو إلى الشعور بالسآمة. لكنّ هيدغر يستثمر الاشتقاق كي يبرز التركيب بين معنى "الطول" ومعنى "البقاء" على وتيرة معيّنة من الكينونة الزمانية. والمغزى أنّنا لا نكون "في" الزمان بل نحن كائنات "زمانية" تشتق من الزمان "شكل" نفسها، نعني "كيف" تكون.

(118) - das Wann und Wie-lange-noch

إمكانية الكيان بوصفه كيانا مستمرّا، هي التي تهب الزمان، من أجل أنّها هي الزمان ذاته. بذلك صار واضحا للعيان أيضا أنّ السؤال عن كمّية الوقت، كم يدوم الأمر ومتى، وذلك بقدر ما تكون المستقبليّةُ[119] هي الزمان في أصالته، أنّ سؤال الزمان هذا ينبغي أن يبقى غير مناسب[120]. إنّه فقط عندما أقول: إنّ الزمان بالأصالة ليس له أيّ وقت كي يحسب الوقت، إنّما يكون ذلك قولا مناسبا.

ومع ذلك كنّا قد تعرّفنا إلى الكيان، الذي يجب أن يكون هو ذاته الزمان، بوصفه كائنا حاسبا للزمان، وحتى حاسبا له بواسطة الساعة. إنّ الكيان هو يكون هناك مع الساعة، وإن كان ذلك مع الساعة اليومية الأكثر قربا، ساعة النهار والليل. إنّ الكيان يحسب ويسأل عن كمّية الزمان، ولذلك هو لا يكون أبدا فيما يخص الزمان في دائرة الأصالة. ومن حيث ما يسأل على هذا النحو عن متى وكمْ، يخسر الكيان وقته. ولكن ما شأن هذا السؤال من حيث هو سؤال يخسر الوقت؟ من أين يأتي الوقت؟ على وجه الدقة إنّ الكيان الذي يحسب الوقت، الذي يعيش مع الساعة في اليد، هذا الكيان الحاسب للوقت إنّما يقول على الدوام: أنا لا أملك الوقت. أليس هو بذلك يخون نفسه في ما يفعله بالزمان، إذا ما كان هو نفسه الزمان؟ أن يخسر الوقت ولهذا الغرض هو يشتري لنفسه ساعة ! ألا تنكشف هنا وحشة الكيان؟

---

(119) - die Zukünftigkeit

(120) - unangemessen. علينا أن نرى تلميح هيدغر إلى الجذر الأصلي للفظة الألمانية الذي يتضمّن معنى "القياس" (das Messen).

إنّ السؤال عن متى يكون الانتهاء غير المتعيّن وبعامة عن كم هو الزمان هو السؤال عمّا تبقّى لي بعد، عمّا لا يزال لي من الحاضر. أن نُدخل الزمان في الكم يعني: أن نأخذه بوصفه آنَ الحاضر. أن نسأل عن كم الزمان ذلك يعني أن ننغمس في الانشغال بماذا[121] معيّن في الحاضر. إنّ الكيان يفرّ من الكيف ويتعلّق بالماذا الحاضر في حينه[122]. إنّ الكيان هو ما ينشغل به؛ إنّ الكيان هو حاضره. وكلّ ما يلاقى في العالم هو يلاقيه بوصفه مستقرّا[123] في الآن؛ وبذلك هو يلاقيه الزمان ذاته، الذي يكونه الكيان في كل مرة، ولكن يكونه بوصفه الحاضر.

إنّ الانشغال من حيث هو انغماس في الحاضر هو يكون كذلك بوصفه عناية[124] بأمر ليس-بعد، أمر لا يجب أن يُنجَز إلا عند العناية به. إنّ الكيان حتى في حاضر انشغاله هو أيضا الزمان التام، بحيث أنّه لا يتخلّص من المستقبل. إنّ المستقبل هو بذلك الموضع الذي به تتعلّق العناية، ليس الكينونة المستقبلية الأصيلة للانتهاء، بل المستقبل الذي يشكّل الحاضر نفسه بوصفه حاضره، وذلك من أجل أنّ الانتهاء من حيث هو المستقبل الأصيل هو لا يمكن أن يصبح حاضرا أبدا. فإذا ما كانه، فإنّه يكون عدماً. إنّ المستقبليّةَ، التي بها تتعلّق العناية، إنّما هي بما هي كذلك نعمة من الحاضر. والكيان، من حيث هو منغمس في آنِ العالم الحاضر، بقدر ما لا يريد أن يصدّق بأنّه قد تسلّل بعيدا عن

---

(121)- Was. المعنى هو "الانشغال بشيء ما في الحاضر".
(122)- jeweilig
(123) - sich aufhaltend. بوصفه مقيماً في الآن.
(124) - die Sorge

المستقبليّة الأصليّة، هو يقول إنّه قد أدرك المستقبل في كنف العناية بتطوّر الإنسانية والثقافة، الخ.

إنّ الكيان، من حيث هو حاضر منشغل، هو يقيم عند ما ينشغل به. لقد سئم من الماذا، وضجر من أن يُكمل النهار. إذْ عند الكيان من حيث هو كينونة-الحاضر، الذي لا يمتلك الوقت أبدا، عند هذا الكيان بالتحديد إنّما من شأن الزمان أن يصبح فجأة متطاولا. إنّ الزمان يصبح فارغا، من أجل أنّ الكيان مسبقاً ومنذ أمد طويل هو قد جعل الزمان في نطاق السؤال عن الكم، في حين أنّ الرجوع في الاستباق إلى الانتهاء هو لا يصبح مملاّ أبدا. يودّ الكيان أن يصادف دوما شيئا جديدا في حاضره الخاص. وبالنسبة إلى الحياة اليومية فإنّ حدوث العالم هو يصادفنا في الزمان، في الحاضر. إنّ اليومي يعيش مع الساعة، وذلك يعني: أنّ الانشغال يرجع دونما نهاية إلى مقام الآن؛ هو يقول: الآنَ، من الآن إلى ما بعد، إلى الآن المقبل.

إنّ الكيان، معيَّناً بوصفه كينونة-الواحد-مع-الآخر، يعني في نفس الوقت: كينونة تنقاد للتأويل السائد، الذي يمنحه الكيان عن ذات نفسه؛ تنقاد لما يعتقده[125] **الناس**[126]، للموضة، للتيّارات، لما يجري: التيّار الذي ليس أحدا، وماذا هي الموضة بعامة: لا أحد. إنّ الكيان في الحياة اليومية ليس هو الكينونة التي أنا أكونها، بل بالأحرى إنّ الحياة

(125) - meint. ما يظنّه أو يراه أو يعتقده الناس، وليس ما "يقوله" الناس كما جاء في الترجمة الفرنسية (Haar 1983: 48) أو الترجمة الانجليزية (McNeill 1992: 17).

(126) - *man* . يكتب هيدغر اللفظة بخط مائل تنبيها إلى معناها الاصطلاحي لديه، حيث تدل على ضمير "الناس" أو "الآخرين" بعامة الذين نقول عنهم "هُمْ".

اليومية للكيان هي تلك الكينونة التي يكونها **الناس**. وطبقا لذلك فإنّ الكيان هو الزمان الذي يكون فيه **الناس** الواحد-مع-الآخر: إنّه زمان-«الناس». وإنّ الساعة التي يمتلكها **الناس**، كل ساعة، إنّما تشير إلى زمان الكينونة-في-العالم-الواحد-مع-الآخر.

قد تصادفنا في البحث التاريخي ظواهر مفيدة، لكنّها لا تزال غير موضَّحة تماما، مثل ظاهرة الأجيال[121] والروابط بين الأجيال. إنّ الساعة تطلعنا عن الآن، ولكن لا ساعة أبدا تُطلع عن المستقبل، ولا هي قد أطلعت أبدا عن الماضي. كلّ قيس للزمان يعني: أن نُدخل الزمان في نطاق الكم. عندما أعيّن الوصول المستقبلي لحدث ما بواسطة الساعة، فإنّني لا أقصد المستقبل، بل أنا أعيّن كم هي مدة انتظاري من الآن إلى حدّ الآن المقصود. إنّ الزمان، الذي تجعله الساعة متاحا، هو منظور إليه بوصفه حاضرا. فإذا ما حاول المرء أن ينتزع من زمان الطبيعة ماذا يمكن أن يكون الزمان، فإنّ النون/ νυν / الآن هو الميترون/ μετρον/ المقياس بالنسبة إلى الماضي والمستقبل. عندئذ فإنّ الزمان هو مفسَّرٌ سلفاً بوصفه حاضرا، والماضي متأوَّل بوصفه ما-لم-يعد-حاضرا، والمستقبل بوصفه حاضرا-لم-يحضر-بعد غير متعيّن: ماضٍ لا يُردّ، ومستقبل غير متعيّن.

من هنا تأتّى أنّ الحياة اليومية تتكلّم عن نفسها بوصفها ما في داخله تصادفنا الطبيعة بشكل دائم. إنّ الحادثات تكون في الزمان، ذلك لا يعني: هي لديها الوقت، بل كونها من جهة ما هي واردة وكائنة

هناك[127]، هي تصادفنا بوصفها تجري عبر حاضر ما. هذا الزمان الحاضر هو موضَّح بوصفه نتيجة سيرورة[128] تجري عبر الآن بشكل دائم؛ ضرب من التتالي قد قيل عنه: إنّ اتجاه المجرى[129] هو اتجاه وحيد ولا يقبل الانعكاس. أيّما حادث هو يجري من مستقبل لانهائي في اتجاه الماضي الذي لا ينعكس.

في هذا التأويل يوجد أمران مميّزان: 1. عدم-قابليّة الانعكاس؛ 2. مجانسةُ نقطةِ الآن.

أمّا **عدم-قابليّة الانعكاس**[130] فهي تشتمل في ذاتها على الأمر الذي لا يزال يمكن لهذا التفسير أن يلتقطه من الزمان الأصيل. ما بقي عالقا من المستقبليّة من حيث هي الظاهرة[131] الأساسية للزمان بوصفه كياناً. هذا النظر يلتفت عن المستقبل نحو الحاضر، ومن هذا الحاضر يجري النظر وراء الزمان الهارب نحو الماضي. إنّ تعيين الزمان في عدم-قابليّته للانعكاس إنّما يتأسّس في أنّ الزمان قد تمّ عكسه سلفا.

أمّا **المجانسة**[132]فهي مساواة الزمان مع المكان، مع مجرّد حضور صرف؛ هي النزعة[122] نحو دفع كلّ زمان خارج ذاته وحصره في

---

(127) - daseiend

(128) - Ablaufsfolge

(129) - der Richtungssinn

(130) - Nicht-Umkehrbarkeit

(131) - Grundphänomen. "ظاهرة أساسية" وليس "شكلا أساسيا" كما جاء في الترجمة الفرنسية (Haar 1983: 49).

(132) - *Homogenisierung*

الحاضر. فإذا به قد صار مُرَيَّضاً[133] بالكلّية، كي يصبح الإحداثية t بجوار الإحداثيات المكانية x، y، z. وهو غير قابل للانعكاس. وذلك هو الأمر الوحيد حيث لا يزال الزمان ينطق، حيث يقاوم ضد تربيض بلا رجعة. ليس القبل والبعد هما بالضرورة المتقدّم والمتأخّر، ولا هما ضربان من الزمانية. ففي سلسلة الأعداد، على سبيل المثال، تكون 3 قبل 4، وتكون 8 قبل 7. لكنّ 3 هي ليست بسبب ذلك متقدّمة على 4. إنّ الأعداد ليست متقدّمة أو متأخّرة، من أجل أنّها عموما ليست في الزمان. المتقدّم والمتأخّر هما نوع معيّن تماما من القبل والبعد. بمجرّد أن تمّ تعريف الزمان بوصفه زمان الساعة، لم يعد من رجاء أبدا في الظفر بمعناه الأصلي.

ولكن أنّ الزمان هو معرَّف أوّل الأمر وأكثر الأمر على هذا النحو، هو أمر كامن في صلب الكيان نفسه. إنّ الاستمرار أبدا هو أمر مقوّم له. إنّ الكيان هو ليس كياني الذي يخصّني أو هو لي في أصالته إلاّ بوصفه ممكنا. إنّ الكيان هو على الأغلب هناك في الحياة اليومية، التي هي ذاتها مع ذلك لا يمكن أن تُفهَم من حيث هي تلك الزمانية المعيّنة الهاربة أمام المستقبليّة، إلاّ عندما تتواجه مع الزمان الأصيل للكينونة المستقبلة للانتهاء. ما يقوله الكيان عن الزمان هو يتفوّه به من جهة الحياة اليومية. إنّ الكيان من حيث هو معلّق في حاضره، هو يقول: إنّ الماضي هو الانتهاء[134]، وهو لا يُردّ. إنّه ماضي الحاضر اليومي، الذي

---

(133) - mathematisiert

(134) - die Vergangenheit ist das Vorbei. الماضي هو ما مضى، الزمن الذي انقضى، لكن في معنى خاص بالكيان: إنّه انتهاؤه الخاص الذي يحمله معه في كل مرة.

يُقيم في حاضر أنشطته. ولهذا فإنّ الكيان من حيث هو هذا النوع من الحاضر المعيَّن هو لا يرى الماضي.

إنّ النظر في التاريخ، الذي ينشأ في الحاضر، هو لا يرى فيه غير نشاط لا يُردّ: إنّه ما يجري. وإنّ النظر في ما يجري لا ينفد. بل هو يتيه في المواد التي ينظر فيها. ومن أجل أنّ هذا التاريخ وأنّ زمانية الحاضر هذه هما لا يبلغان أبدا إلى الماضي، فهما لا يحصلان إلاّ على حاضر آخر. يظلّ الماضي موصَدا دون أيّ حاضر وذلك طالما أنّ الكيان لا يكون هو نفسه هذا الحاضر على نحو تاريخي. لكنّ الكيان هو تاريخي في ذات نفسه وذلك بقدر ما يكون إمكانيته. إنّما في الكينونة المستقبلة يكون الكيان ماضيه؛ هو يرجع إليه في الكيف؛ وإنّ طريقة[123] الرجوع، من بين طرائق أخرى، هي الضمير[135]. وحده الكيف يمكن أن يعيد نفسه. إنّ الماضي- من حيث هو مجرَّب بوصفه تاريخيّة أصيلة- هو بذلك مغاير تماما للانتهاء. إنّه شيء يمكنني دوما أن أعود إليه.

يظنّ جيل اليوم أنّه يكون كينونته في كنف التاريخ، بل حتى أنّه مثقَل بالتاريخ. هو يتذمّر من التاريخ – lucus a non lucendo. لقد سُمّي تاريخا شيء ما هو ليس بالتاريخ أبدا. لأنّ كل شيء يتحلّل في التاريخ، فإنّ علينا، كذا يقول الحاضر، أن نعود مرة أخرى إلى ما فوق التاريخ. لا يكفي أنّ الكيان اليوم قد أضاع نفسه في التاريخ الحاضر المزعوم، بل إنّ عليه كذلك أن يستعمل البقية الباقية من زمانيته (نعني من الكيان)

قال المتنبي: "عيد بأيّة حال عدت يا عيد.......**بما مضى** أم بأمر فيك تجديد" **(الديوان)**

(135) - das Gewissen

كي يسترق نفسه خارج الزمان، خارج الكيان تماما. وعلى هذه الطريق الخيالية نحو التاريخية الفائقة يُفترَض العثور على رؤية العالم. (إنّها الوحشة التي تصنع زمان الحاضر).

إنّ التأويل المشترك للكيان يهدّدنا بخطر النسبويّة. لكنّ القلق من النسبويّة هو القلق من الكيان. إنّ الماضي من حيث هو تاريخ أصيل هو قابل للتكرار في الكيف. **إنّ إمكانية الولوج إلى التاريخ إنّما تأسّس في الإمكانيّة التي من خلالها يفهم حاضر ما في كل مرة كيف يكون مستقبليّا. وإنّ ذلك هو القضية الأولى في كلّ تأويلية.** ربّ قضيّة تقول شيئا ما عن كينونة الكيان، التي هي التاريخيّة نفسها. إنّ الفلسفة لن تستطيع أبدا أن ترفع النقاب عمّا هو التاريخ، طالما أنّها تشرّح التاريخ بوصفه موضوع نظر منهجي. إنّ لغز التاريخ إنّما يكمن في هذا: ماذا يعني أن **يكون** شيء ما تاريخيّا.

وفي الجملة ينبغي الآن أن نقول: إنّ الزمان هو الكيان. إنّ الكيان هو استمراريّتي، وهي يمكن أن تكون استمراريّة في كينونة المستقبل عبر الاستباق نحو الانتهاء اليقيني ولكن غير المتعيّن. إنّ الكيان هو دائما في نمط كينونته المستقبليّة الممكنة. الكيان هو الزمان، والزمان شيء زمانيّ. الكيان ليس هو الزمان، بل هو الزمانية. والقول الأساسي: **إنّ الزمان شيء زماني**، هو بذلك التعيين الأكثر أصالة- وهذا القول ليس[124] تحصيل حاصل[136]، من أجل أنّ كينونة الزمانية إنّما تدلّ على حقيقة متباينة. فالكيان هو انتهاؤه، هو إمكانيته الكامنة في الاستباق نحو هذا

---

(136)- Tautologie

الانتهاء. وفي خضمّ هذا الاستباق أنا أكون الزمان على نحو أصيل، وأنا أملك الزمان، ولديّ الوقت. وبقدر ما أنّ الزمان هو يكون لي في كل مرة، فإنّه ثمّة أو تُوهَب[137] أزمان عدة. إنّ الـــزمان[138] هو بلا معنى؛ إنّ الزمان شيء زمانيّ.

فإذا ما فُهم الزمان على هذا النحو بوصفه كياناً، فإنّه عندئذ فقط يتوضّح ماذا يعني القول التراثي عن الزمان، عندما يصرّح بأنّ: الزمان هو *مبدأ التفرّد*[139] الصحيح. وهو ما يفهمه المرء غالباً على أنّه التعاقب الذي لا يقبل الانعكاس، وأنّه زمان الحاضر وزمان الطبيعة. ولكن بأيّ وجه يكون الزمان، من جهة ما هو الزمان الأصيل، مبدأ التفرّد، نعني المبدأ الذي من رحمه يكون الكيان في الاستمراريّة التي من شأنه؟ إنّه في مقام الكينونة المستقبلة للاستباق إنّما يتسنّى للكيان، الذي هو في كنف العادي، أن يصبح ذاته؛ ففي الاستباق هو يصبح مرئيّا بوصفه لا يعدو أن يكون هذه-المرّة-بعينها[140] الوحيدة لمصيره الوحيد في إمكانيّة انتهائه الوحيد الذي يخصّه. وهذا التفرّد يمتلك الميزة الخاصة بأنّه لا يجعله يبلغ إلى التفرّد في معنى التشكّل الخيالي لوجودات استثنائية؛ بل هو يقمع كلّ استثناء للنفس. هو يفرّد على نحو بحيث أنّه يجعل الكلّ

---

(137) - es gibt

(138)- *die* Zeit

(139) - باللاتينية في النص: *principium individuationis*. - هو مبدأ يجد جذوره لدى ابن سينا تحت مصطلح "التشخّص". لكنّ هيدغر يستجمع في تحليله حدوسا من مصادر عدة (ابن سينا، توما الإكويني، دونس سكوت، ليبنتز، شوبنهاور،...).

(140) - Diesmaligkeit. أن يكون "هذه المرة بعينها"

متساويا. في الكينونة-سويّا[141] مع الموت يُحمل كلّ فرد إلى الكيف، الذي يمكن لأيّ فرد أن يكونه بالتساوي؛ ضمن إمكانيّة، بالنظر إليها لا أحد هو متميّز؛ إلى الكيف، الذي فيه تتبخّر كلّ ماذا.

وفي الختام هذه عيّنة عن التاريخيّة وعلى إمكانيّة المعاودة. لقد دأب أرسطو على التوكيد في كتبه على أنّ الأمر الأهمّ إنّما هو[142] *التربية*[143] الصحيحة، السلامة الأصيلة في أمر ما، التي تنبع من ألفة مع الأمر نفسه، سلامة التعامل المناسب مع الأمر. ومن أجل أن يتلاءم المقام مع سمة الكينونة التي هي غرض البحث هنا، ينبغي علينا أن نتكلّم عن الزمان على نحو زمانيّ. نحن نريد أن نعاود السؤال على نحو زماني عمّا يمكن أن يكون[144] الزمان. إنّ الزمان هو الكيف. وعندما يتمّ التساؤل عمّا يمكن أن يكون الزمان، فإنّه لا يجب على المرء أن يتعجّل في التعلّق بإجابة ما (أنّ هذا أو ذاك هو الزمان)، هي تعني دوما ماذا ما.

دعونا لا نرى إلى الإجابة ولكن لنعاود[125] السؤال. ماذا حدث للسؤال؟ لقد تغيّر من حال إلى حال. ما هو الزمان؟ لقد صار: من هو الزمان؟ وعلى نحو أقرب منهلا: هل نحن أنفسنا الزمان؟ أو على نحو أكثر قربا: هل أكون أنا زماني؟ إنّما بذلك أنا آتي إلى الموضع الأشدّ قربا،

---

(141)- das Zusammensein

(142) - sei

(143)- باليونانية في النص: παιδεια

(144) - sei

وإذا ما فهمت السؤال على نحو صحيح، فإنّ كلّ شيء مع هذا السؤال قد صار جدّا كلّه لا هزل فيه. فإنّ هذا النوع من السؤال هو نمط الولوج الأنسب إلى الزمان ونمط التعامل الأنسب مع الزمان من حيث هو تعامل مع الزمان الذي هو لي في كل مرة. وعندئذ فقط سوف يكون الكيان قابلا للسؤال[145].

(145) - Dann wäre Dasein Fraglichsein. أنّ الكيان / طريقتي في "أن أكون هناك في العالم"، لا يعني عندئذ أكثر من كونه مدعاة للسؤال عن كينونته، ومن ثمّ أنّه نمط غير واضح، غير محسوم، معلّق، مفتوح على كل احتمال، غير مفهوم، غير مؤكّد،...من الكينونة. وهو معنى fraglich الذي هو لفظ يحيل على ما هو مدعاة "للسؤال" لكن في معنى أنّه "إمكانية تساؤل" مفتوحة، وليس طلبا يلتمس مجرد "الإجابة". – ربما علينا أن نقرأ ذلك في اتجاه معنى الآية :" وكان الإنسانُ أكثرَ شيءٍ جدلاً" (**القرآن**، الكهف 54): ربما لأنّ الجدل، أي إمكانية السؤال بما هي كذلك، هو ماهية الإنسان، الكائن الممنوع من الأبديّة، الذي وضعته الآلهة في أفق الزمان عمداً حتى يظلّ قادرا على احتمال الأسئلة. وليس ذلك لأنّه سيحصل على أجوبة بل فقط لأنّ الأجوبة النهائية عن كينونته في العالم سوف تظلّ خلف الأفق. ولكن من يمتلك تلك الاسفنجة التي حكى عنها نيتشه ذات "علم مرح" كي ينجدنا ويمسح الأفق؟

-2-

الفينومينولوجيا واللاهوت [146]

مارتن هيدغر

يتوجّه التصوّر العامّي للعلاقة بين علم اللاهوت والفلسفة طواعيةً قِبلة الأشكال المتضادّة من الإيمان والمعرفة، أو الوحي والعقل. - فإذا بالفلسفة هي تأويل العالم وتأويل الحياة البعيد عن الوحي، الخلوُ من الإيمان، الحرُّ منه [147]؛ أمّا اللاهوت فهو على الضد من ذلك، التعبير عن تصوّر العالم وتصوّر الحياة المطابق للإيمان، وفي حالتنا المطابق للتصوّر المسيحي، فمتى أخذنا الفلسفة واللاهوت على هذا النحو فإنّهما سوف يعبّران عن وجه التوتّر والنزاع بين موقفين[148] لكلّ منهما رؤيته للعالم. وأنّ هذه العلاقة لا تُحسَم عبر حجاج علميّ، بل عبر طريقة الاقتناع[149] برؤية العالم والتبشير[150] بها ومدى كلّ ذلك

(146) - هذه ترجمة لمحاضرة هيدغر الشهيرة التي ألقاها في 09/ 03/ 1927 في توبنغن ثم في 14/ 02/ 1928 في ماربورغ. راجع:

- Heidegger, Martin: *Wegmarken (1919–1961).* Hrsg. von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main, 1976, S. 45-67.

(147) - gleubensfrei

(148) - Positionen

(149) - Überzeugnung

(150) - Verkündigung

وقوّته.

أمّا نحن فنتصوّر مشكل العلاقة منذ البداية **على نحو آخر**، وذلك بوصفه يتعلق بالسؤال عن وجه **العلاقة بين علمين**.

لكنّ هذا السؤال يحتاج إلى تعيين أقرب منهلا. لا يتعلق الأمر هنا بمقارنة واقع الحال في علمين قائمين تاريخيّا، بقطع النظر عن أنّ حالة موحّدة بين كلّ منهما سوف يكون من الصعب تحديدها اليوم بسبب تباين الاتجاهات من الجانبين. فعن طريق مقارنة ما للعلاقة الواقعة بينهما سوف لن نظفر بأيّ استبصار **أساسيّ**، يبيّن لنا كيف يسلك كلّ من اللاهوت المسيحي والفلسفة أحدها إزاء الآخر.

يحتاج المرء بذلك، من أجل أن يتوفّر على أرضيّة للنقاش الأساسي للمشكل، إلى بناء مثاليّ للأفكار في هذين العلمين! فإنّه انطلاقا من الإمكانات التي يمتلكها كلاهما من حيث هما علمان، إنّما يكون علينا أن نقرّر العلاقة الممكنة بينهما.

لكنّ هذا النمط من الاستشكال إنّما يفترض سلفا تحديدَ فكرة العلم بعامة وتخصيصَ التعديلات الأساسية الممكنة لهذه الفكرة. (وفي هذا [48] المشكل، الذي سوف ينبغي أن يعرض مقدّمات نقاشنا، نحن لا يمكننا أن نخوض هنا). ولنكتف فقط بأن نقدّم التعريف الصوري التالي عن العلم بوصفه خيطا هاديا: إنّ العلم هو الكشف عن العلل[151] التي يقوم عليها قطاع من الكائن، وبعبارة أخرى، من

(151) - begründend

الكينونة، قطاع مغلق في ذاته في كل مرة، وذلك طلبا للمكشوفية[152] في حدّ ذاتها. وكلُّ قطاع من الموضوعات إنّما له طبقا لطابعه المادي وطريقة كينونة موضوعاته، طريقته الخاصة الممكنة له في الكشف والإبانة والتعليل والصياغة[153] المفهوميّة للمعرفة التي تتكوّن على هذه الشاكلة. ومن فكرة العلم بعامة قد يمكن أن يتبيّن لنا، بقدر ما يتمّ فهمُها بوصفها إمكانيّة خاصة بالكيان[154][الإنساني]: أنّه ثمّة بالضرورة إمكانيّتان أساسيّتان للعلم: علوم الكائن، أو العلوم الأنطيقيّة[155]- والـعلم المتعلّق بالكينونة، أو العلم الأنطولوجي[156]، أي الفلسفة. فأمّا علوم الكائن فهي تتّخذ مبحثاً لها في كل مرة كائناً قائما في الأعيان[157]، هو أبداً بعدُ مكشوف عنه بطريقة معيّنة وذلك قبل الكشف العلمي. والعلوم المتعلّقة بكائن قائم في الأعيان، نعني بمعطى وضعي (Positum)[158]، نحن نسمّيها العلوم الوضعية. وإنّ خاصيّتها إنّما تكمن في أنّ وجهة التوضيع[159]لما تتّخذه

---

(152) - Enthülltheit
(153) - Prägung
(154) - Dasein
(155) - ontisch
(156) - ontologisch
(157) - vorliegend
(158) - Positum. لفظ لاتيني دخل اللغات الحديثة ويشير إلى معنى "الكائن المعطى، المعطى الوضعي، ما هو موضوع، الواقعة المعطاة، ما يمكن معاينته، ما يمكن وصفه أو توصيفه بوصفه معطى، ..."
(159) - Vergegenständlichung. جعل "الكائن" بمثابة "موضوع". وهو مسلك يميّز النظرة "الحديثة" للكائن، لم يعرفه اليونان والعرب من أفلاطون إلى ابن رشد. "التوضيع" أو "الاستيضاع" هي صيغ ممكنة لترجمة هذا الموقف من الكائن. ويبدو أنّه أفضل من

مبحثاً لها، هي تذهب رأساً نحو الكائن بوصفها تمديداً للموقف قبل العلمي الموجود[160] بعدُ إزاء هذا الكائن. أمّا علم الكينونة، أو الأنطولوجيا، فإنّه على الضدّ من ذلك يحتاج في أساسه إلى تغيير في النظرة الموجّهة نحو الكائن: من الكائن إلى الكينونة، ولكن حيث يكون الكائن، وإنْ كان ذلك بالنسبة إلى موقف معدَّل، لا يزال في مرمى النظر. وأنا لن أخوض هنا في الطابع المنهجي لهذا التغيير. إذْ في دائرة العلوم الفعلية أو الممكنة عن الكائن، في دائرة العلوم الوضعية، لا يوجد بين علمين وضعيين جزئيين إلاّ فرق نسبيّ بحسب العلاقة الخاصة التي من خلالها يكون علمٌ ما موجَّهاً قِبلة مجال معيّن من الكائن. وعلى الضد من ذلك فإنّ كلّ علم وضعي هو مختلف عن الفلسفة ليس نسبيّا وإنّما بإطلاق. وهكذا فإنّ أصل المقالة عندنا هو:[49] **إنّ علم اللاهوت هو علم وضعي وبما هو كذلك هو مختلف عن الفلسفة بإطلاق.**

بذلك ينبغي أن نسأل، كيف يكون إذن من شأن اللاهوت، على الرغم من هذا التباين المطلق عن الفلسفة، أن يتعلّق بها؟ - ينتج عن هذه الأطروحة دون أيّ صعوبة أنّ اللاهوت، من حيث هو علم وضعي، هو في أساسه أقرب إلى الكيمياء والرياضيات منه إلى الفلسفة. إنّما على هذا النحو نحن نصوغ في صورتها القصوى علاقة اللاهوت والفلسفة، وذلك بعين الضدّ من التمثّل العامّي، الذي بحسبه يتّخذ كلّ

"الموضعة" التي توحي بتحديد "الموضع" وليس "الموضوع". أمّا "وضَع" و"استوضع" فهي أوزان لغوية صحيحة.

(160) - existierend

واحد من العلمين بطريقة معيّنة نفس الميدان- الحياة الإنسانية والعالم- مبحثاً له، إلاّ أنّ كلّ واحد منهما يهتدي بنوع معيّن من الإدراك: أحدهما بمبدأ **الإيمان**، والآخر بمبدأ **العقل**. أمّا وفق الأطروحة التي عرضناها فنحن نقول: إنّ اللاهوت هو علم وضعي وبما هو كذلك هو مختلف عن الفلسفة بإطلاق. وما ينتج عن مناقشتنا بوصفه مهمّة للإنجاز هو ما يلي: يتعلق الأمر بأن نخصّص اللاهوت بوصفه علما وضعيّا، وعلى أساس هذا التخصيص أن نوضّح علاقته الممكنة بالفلسفة التي هي مختلفة عنه مطلقا.

وأنا أنبّه هنا إلى أنّني أفهم اللاهوت في معنى اللاهوت المسيحي، إلاّ أنّني بذلك لا أقول إنّه لا يوجد إلاّ هذا اللاهوت. إنّ السؤال، ما إذا كان اللاهوت بعامة علماً، هو في الحقيقة السؤال الأكثر مركزيّة؛ إلاّ أنّه يجب تأجيله هنا؛ وليس ذلك لأنّنا نريد تفادي هذا المشكل، بل فقط لأنّ هذا السؤال عمّا إذا كان اللاهوت علماً هو لا يمكن أن يُطرح أبدا على نحو له معنى إذا لم تكن فكرتُه قد تمّ قبلُ توضيحها بطريقة معيّنة.

سوف أفصّل الآن ترتيب التأمّلات التالية قبل المرور إلى جوهر المناقشة. ووفقا للأطروحة فإنّ الأمر يتعلّق بعلم وضعيّ، بعلم من البيّن أنّه فريد من نوعه. وهذا يتطلّب بذلك إيضاحا موجزا عمّا يشكّل الطابع الوضعي(161) لعلم ما بعامة.

[50] وإنّ ما يجعل علما ما وضعيّاً إنّما هو:

---

(161) - Positivität

1) على وجه العموم أنّ كائناً مكشوفا عنه بعدُ على نحو ما هو بعدُ بطريقة معيّنة بمثابة مبحث[162] ممكن للتوضيع والمسائلة النظريّة.

2) أنّ هذا المعطى الوضعي محلّ النظر[163] هو متاح ضمن نمط من الولوج إلى الكائن ونمط من التعامل مع الكائن سابق على العلم بطريقة معيّنة، وأنّه ضمن هذا النمط من التعامل ينكشف بعدُ القوام المادي[164] لهذا القطاع وينكشف بعدُ نمط كينونة الكائن المقصود، وبالتالي قبل كلّ إدراك نظري حتى ولو كان مكشوفا عنه بطريقة غير صريحة وغير واعية.

3) من شأن الطابع الوضعي [للعلم] أنّ هذا السلوك قبل العلميّ إزاء الكائن محلّ النظر (أكان طبيعة أو تاريخا أو اقتصادا أو مكانا أو عددا) هو مستنير ومسترشد بعدُ بفهمٍ ما للكينونة حتى وإنْ لم يبلغ ذلك مستوى المفهوم[165]. وهكذا فإنّ الطابع الوضعي يمكن أن يتنوّع طبقا للقوام المادّي للكائن، وطبقا لنمط كينونته وطبقا لطريقة المكشوفيّة قبل العلمية للكائن ونمط انتماء هذه المكشوفية إلى الكائن محلّ النظر.

وهنا يأتي السؤال: من أيّ نوع[166] هو الطابع الوضعي لعلم

---

(162) - Thema

(163) - vorliegend. المقصود هو الكائن أو قطاع الكائن الذي هو "حاضر"، "موجود"، "متوفّر" في متناول علم اللاهوت بوصفه موضوعه الخاص.

(164) - Sachhaltigkeit

(165) - unbegrifflich

(166) -welches

اللاهوت؟ هذا السؤال ينبغي بلا ريب أن يُجاب عنه قبل أن يكون في مقدورنا أن نعيّن علاقته بالفلسفة. بيد أنّه بتخصيص الطابع الوضعي لعلم اللاهوت لم يتمّ بعدُ مع ذلك توضيح هذا اللاهوت من حيث هو علم توضيحا كافيا؛ فنحن بذلك لا نمتلك بعدُ التصوّر التام للاهوت بوصفه علماً، بل فقط ما هو خاص به من حيث هو علم وضعي. يتعلق الأمر على الأرجح، في نفس الوقت الذي يتمّ فيه التوجّه نحو الطابع الوضعي المخصوص للاهوت، أن نحدّد طابعه العلمي المخصوص، وأن نحدّد علميّته[167] المخصوصة، إذا كان يجب على تعيين المبحث[168] أن يتلاءم مع وجهة السؤال ونمط البحث وجهاز المفاهيم الخاص بالمعطى الوضعي في كل مرة. وهكذا وحده تخصيص الطابع الوضعي للاهوت و تخصيص علميّته من شأنه أن يقرّبنا من هذا الاختصاص من حيث هو علم وضعي[51]، ويمنحنا بذلك الأرضية اللازمة من أجل تحديد علاقته الممكنة بالفلسفة. بذلك يحتوي تأمّلنا على تقسيم ثلاثي:

أ) في الطابع الوضعي للاهوت

ب) في علميّة اللاهوت

ج) في العلاقة الممكنة للاهوت، من حيث هو علم وضعي، بالفلسفة.

---

(167) - Wissenschaftlichkeit

(168) - Thematisierung

***

أ) في الطابع الوضعي للاهوت

إنّ العلم الوضعي هو الكشف عن علل[169] الكائن محلّ النظر والمكشوف عنه بعدُ بطريقة ما. ومن ثم يأتي السؤال: أيّ شيء هو محلّ النظر[170] بالنسبة إلى اللاهوت؟ وبإمكان المرء أن يقول: إنّ ما هو محلّ نظر بالنسبة إلى اللاهوت المسيحي هو الدين المسيحي[171] من حيث هو حادثة تاريخية، يشهد عليها تاريخ الدين وتاريخ الروح، كما أنّه في الوقت الحاضر باد للعيان، من حيث هو ظاهرة كونية عبر تاريخ العالم، من خلال مؤسساته وشعائره وجمعياته وفِرقه. الدين المسيحي إذن- هو الموضوع محل النظر، واللاهوت هو علمه. من البيّن أنّ ذلك سوف يكون تعريفا خاطئا للاهوت، إذْ أنّ اللاهوت نفسه هو ينتمي إلى الدين المسيحي. إنّ اللاهوت نفسه شيء هو قد تجلّى عبر تاريخ العالم[172] ومن جهة السردية التاريخية[173] بعامة في ترابط حميم مع جملة الدين المسيحي ذاته. ومن الجلي أيضا أنّ اللاهوت لا يمكن أن يكون علم الدين المسيحي من حيث هو حادثة في تاريخ العالم، بل هو علم ينتمي هو نفسه إلى هذا التاريخ عن الدين المسيحي، مسنود به وهو نفسه يعيّنه من جديد. ومن ثم هل أنّ اللاهوت علم هو نفسه ينتمي إلى تاريخ

---

(169) - die begründende Enthüllung
(170) - das Vorliegende
(171) - das Christentum
(172) - weltgeschichtlich
(173) - historisch

الدين المسيحي، تقريبا، مثل كل اختصاص تأريخي[174]، هو نفسه ظاهرة تاريخية[175]، بحيث أنّه في كل مرة يمثّل وعي التاريخ بذاته، الذي هو بدوره وعي متحوّل[52] تاريخيّاً؟ بذلك قد تُتاح لنا إمكانيّة تحديد اللاهوت بوصفه وعي الدين المسيحي بذاته في تجلّيه عبر تاريخ العالم. لكنّ اللاهوت لا ينتمي فقط إلى الدين المسيحي، طالما هو يدخل من حيث هو دين مسيحي تاريخي في ترابط مع الظواهر العامة للثقافة، بل إنّ اللاهوت هو معرفة بالأمر الذي هو وحده ما يجعل أنّ شيئا ما مثل الدين المسيحي يمكن أن يوجد بوصفه حدثا في تاريخ العالم. إنّ اللاهوت هو معرفة مفهوميّة عن الأمر الذي هو وحده الذي جعل الدين المسيحي يتحوّل إلى حدث تاريخي على نحو أصلي، هو معرفة عمّا نطلق عليه بكل بساطة اسم المسيحية[176]. نحن نصرّح إذن بأنّ محلّ

---

(174) - historisch

(175) - geschichtlich

(176) - Christlichkeit. علينا أن نميّز بين الواقعة "المسيحية" (die Christlichkeit) و"الديانة المسيحية" (das Christentum)، بين "نواة" الإيمان المسيحي كما يشعر به المؤمن و"يعيشه"، وبين "التقاليد" الدينية المسيحية الرسمية كما يتمّ "تعليمها" للناس. وهما مصطلحان يعودان إلى اللفظ اليوناني "Χριστός / *Christós*" - الذي هو ترجمة يونانية للفظة العبرية "مشيح" (الممسوح/المسيح). ولفظة "مسيحي" لم ترد في الأناجيل. كان تلاميذ يسوع ابن مريم يسمّون "الجليليون" أو "الناصريون"(سفر أعمال الرسل 11: 26). يقول هيدغر في رسالة بتاريخ 12 ديسمبر 1946 موجّهة إلى زميل له:" ثمّة بالنسبة إليّ، تماما كما هو الحال بالنسبة إلى كيركغارد، فرق جوهري بين 'الواقعة المسيحية' (Christlichkeit)- بما هي إيمان فريد وفرديّ- وبين "الدين المسيحي" (Christentum)بما هو ظاهرة تاريخية-ثقافية وسياسية حيث تتجلى الواقعة المسيحية." ويشير شرّاح هيدغر إلى أنّه قد أخذ مصطلح "Christlichkeit" من كتابات فرانتز أوفربك. يُنظر:

- Fr. OVERBECK, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie*, Leipzig, E.W. Fritzsch, 1873.

النظر (المعطى الوضعي[177]) بالنسبة إلى اللاهوت هو [الواقعة] المسيحية. وهذه هي التي تقرّر مسألة الشكل الممكن للاهوت بوصفه علما وضعيا عنها. وهنا يثور السؤال: ولكن ماذا تعني المسيحية؟

نحن نسمّي الإيمان مسيحيًا. أمّا ماهيته فإنّه يمكن تحديدها صوريًا على هذا النحو: إنّ الإيمان هو طريقةُ وجود[178] في الكيان الإنساني[179]، هي حسب شهادته الخاصة- التي تنتمي في ماهيتها إلى هذه الطريقة في الوجود- لم تنشأ من الكيان، ولم يتمّ إنشاؤها[180] من طرفه بمحض إرادته، بل حدثت ممّا هو جليّ في هذه الطريقة في الوجود ومعها، من الشيء الذي يتمّ الإيمان به[181]. إنّ الكائن الذي هو في أوّل الأمر موحى به للإيمان وله وحده، ومن حيث هو وحيٌ هو الكائن المنشئ[182] للإيمان في المقام الأوّل، إنّما هو، بالنسبة إلى الإيمان "المسيحي"، المسيح، الإله المصلوب. وإنّ علاقة الإيمان بالصليب، المتعيّنة هكذا عبر المسيح، هي علاقة مسيحية. لكنّ الصلب وكل ما ينتمي إليه هو حادثة تاريخية، وبالتالي فإنّ هذه الحادثة لا تثبت صحّتها[183] بما هي كذلك في تاريخيّتها الخاصة إلاّ بالنسبة إلى الإيمان بالكتاب المقدس. بهذه الواقعة لا يمكن أن يتمّ «الوعي» إلاّ في الإيمان.

---

(177) - Positum

(178) - eine Existenzweise

(179) - das menschliche Dasein

(180) - gezeitigt

(181) - das Geglaubte

(182) - das zeitigende Seiende

(183) - bezeugt sich

إنّ الموحى به الذي يتمّ تقديمه إنّما له، بمقتضى طابع-'القربان' الخاص به، الوجهة المحدّدة للتبليغ إلى الناس الفرادى الموجودين تاريخيا في الواقع في كل مرة، أكانوا معاصرين أم ليسوا معاصرين، وبعبارة أخرى إلى جماعة(184)هؤلاء الأفراد بوصفهم طائفة(185). هذا الوحي، بما هو تبليغ، هو ليس[53] نقلاً لمعارف حول أحداث فعليّة سواء كانت قد وقعت أو هي لا تزال جارية، بل إنّ هذا التبليغ(186) يجعل المرء "يأخذ-نصيبه"(187) في هذا الحدث، الذي هو الوحي= في الشيء نفسه الموحى به ضمن هذا الوحي. لكنّ **أخذ**-النصيب(188)هذا الذي لا يتمّ إلاّ في صلب وجودنا هو أمر لا **يُمنَح**، بما هو كذلك، دوماً إلاّ بوصفه إيماناً وعن طريق الإيمان. بيد أنّه ضمن هذا النوع من «أخذ-النصيب» و«امتلاك-نصيب»(189) في حدث الصلب إنّما يكون الكيان بكلّيته مطروحا أمام الله بوصفه مسيحيّا، نعني بوصفه مرتبطا بالصليب، ويصبح الوجود الذي مسّه هذا الوحي هو ذاته موحى به في نسيانه لله. ومن ثمّ وحسب معناه نفسه- وأنا لا أتكلّم دوما إلاّ عن بناء مثالي للفكرة- فإنّ الاطّراح(190) أمام الله هو تغيّر(191) الوجود في نطاق

(184) - Gemeinschaft
(185) - Gemeinde
(186) - Mitteilung
(187) - "Teil-nehmer"
(188) - das Teil-*nehmen*
(189) - "Teil-haben"
(190) - das Gestelltwerden
(191) - das Umgestelltwerden

الرحمة الإلهية وعبرها متى أُدركت بطريقة مؤمنة[192]. وهكذا فإنّ الإيمان لا يفهم نفسه دوما إلاّ بطريقة مؤمنة. وإنّ المؤمن، ولو كان ذلك مثلا على أساس معاينة نظرية لتجارب باطنية، هو لا يعرف ولا يعرف أبدا عن وجوده الخاص شيئا؛ بل هو لا يمكنه إلاّ أن «يؤمن» بإمكانية الوجود هذه، بوصفها إمكانية من النوع الذي لا يكون الكيان الذي تمسّه قادرا عليها من ذات نفسه، إمكانية في نطاقها يتحوّل الكيان إلى عبد[193]، مدعوّ للحضور أمام الله ومن ثمّ مولود-من **جديد**. وتبعا لذلك فإنّ المعنى الوجودي الأصيل للإيمان هو: **الإيمان= الولادة من جديد**. وبالتحديد ليست الولادة من جديد أو مرة أخرى في معنى التزوّد المؤقّت بأيّ صفة كانت، بل الولادة من جديد بوصفها نمط الوجود التاريخي للكيان المؤمن الواقع في صلب **الـ**تاريخ الذي يبتدئ مع حدوث الوحي؛ في صلب **الـ**تاريخ الذي هو طبقا لمعنى الوحي نفسه قد وُضعت له بعدُ غاية نهائية معيّنة. إنّ حدث الوحي، الذي ينتقل إلى الإيمان وطبقا لذلك هو يحدث في تجربة الإيمان[194]نفسها، هو لا ينكشف إلاّ للإيمان. قال لوثر: «إنّ الإيمان هو أن نستسلم إلى أسر الأشياء التي لا نراها»[195]. لكنّ الإيمان ليس شيئا من خلاله-في نطاقه فقط يصبح حدث الخلاص جليّا أو موحى به، وبالتالي يصبح بطريقة ما نمطا آخر معدّلا من المعرفة، بل الإيمان، من حيث هو تملّكٌ للوحي،

(192) - gläubig
(193) - ein Knecht
(194) - Gläubigkeit
(195) - (Erl. Ausg. WW. 46,287)

هو الذي[54] يشكّل هو ذاته الحدث المسيحي، نعني طريقة الوجود التي تعيّن الكيان الواقعي في مسيحيّته(196)، بوصفه تاريخيّة مخصوصة. **الإيمان هو الوجود الذي بطريقة مؤمنة هو يفهم التاريخ الموحى به، نعني التاريخ الحادث مع المصلوب.**

إنّ جملة هذا الكائن، الذي كشف عنه الإيمان، وذلك على نحو بحيث أنّ الإيمان نفسه ينتمي إلى سياق الحدث الخاص بهذا الكائن المكشوف عنه بطريقة مؤمنة، هي تشكّل الطابع الوضعي الذي نصادفه في علم اللاهوت. ولكن لو افترضنا الآن أنّ اللاهوت قد تمّ فرضه من منطلق الإيمان على الإيمان ذاته وفي صالحه، في حين أنّ العلم هو توضيع(197) حرّ كاشف عن [الكائن] على نحو مفهومي، فإنّ اللاهوت سوف يتمثّل في معاملة الإيمان والكائن المكشوف عنه معه، نعني هنا الأمر «الموحى به»، بوصفه موضوعاً(198). علينا أن نلاحظ جيّدا أنّ الإيمان هو ليس فقط طريقة التحديد الأوّلي الكاشف عن المعطى، الذي يوضّعه اللاهوت، بل الإيمان هو نفسه في صلب المبحث. وليس ذلك فحسب! فبقدر ما أنّ اللاهوت هو مفروض على الإيمان فإنّه لا يمكن أن يمتلك الدافع الكافي الذي يحتاجه لذات نفسه إلاّ في صلب الإيمان ذاته. وإذا كان الإيمان يقاوم بطبعه أيّ تأويل مفهومي، فإنّ اللاهوت سوف يكون إدراكا غير مناسب تماما للموضوع (للإيمان). سوف يفتقد إلى لحظة جوهرية من دونها لن يستطيع سلفا أن يكون علماً.

---

(196) - Christlichkeit

(197) - Vergegenständlichung

(198) - Thematisierung

بذلك فإنّ ضرورة اللاهوت لا تقبل الاستنباط ولا تقبل الاستنباط أبدا من نسق من العلوم مصمَّم على نحو عقليّ محض. بل أكثر من ذلك: إنّ الإيمان لا يبعث فقط على تدخلّ علم مؤوِّل للمسيحية؛ بل إنّ الإيمان، من جهة ما هو ولادة جديدة، إنّما هو في نفس الوقت الـتاريخ الذي يجب على اللاهوت نفسه أن يساهم من جهته في حدوثه؛ وإنّه فقط من حيث هو هذا المكوّن للإيمان بوصفه مكوّنا للحدوث التاريخي الذي خصّصناه، إنّما يمتلك اللاهوت معناه وصلاحيته.

ونحن أثناء سعينا إلى إيضاح هذا الوجه من الترابط، سوف نبيّن بأيّ وجه يتمّ، عبر الطابع الوضعي المخصوص للاهوت، نعني عبر[55] الحدوث المسيحي المكشوف عنه في الإيمان بوصفه إيماناً، تخصيصُ علميّة علم الإيمان.

ب) في علميّة اللاهوت

إنّ اللاهوت هو علم الإيمان.

هذا يعني أشياء عدّة:

1) هو علم بالمكشوف عنه في صلب الإيمان، نعني بالمؤمَن به[199]. إنّ المؤمَن به هو بذلك ليس شيئا نحن نوافق عليه فقط بوصفه رابطة من القضايا حول الوقائع والحوادث هي بلا ريب لا تُدرَك بالنظر، لكنّها يمكن أن تُتملَّك تحديدا على نمط هذه الموافقة.

(199) - Geglaubtes

2) إنّ اللاهوت بذلك هو في كرة واحدة علم بالسلوك المؤمن ذاته، بالإخلاص[200] الذي لا يكون أبدا في كل مرة بوصفه أمرا موحى به إلاّ كما يمكن أن يكون حسب إمكانه الباطني بعامة. ذلك يعني أنّ الإيمان بما هو سلوك مؤمن هو ذاته أمر مؤمَن به، وينتمي هو ذاته إلى المؤمَن به.

3) إنّ اللاهوت هو بالإضافة إلى ذلك علم الإيمان ليس فقط من جهة ما يتّخذ من الإيمان والمؤمن موضوعاً له، بل من أجل أنّه هو ذاته ينبثق من الإيمان. إنّه العلم الذي يبعث عليه الإيمان ويبرّره من ذاته نفسه.

4) إنّ اللاهوت هو بعد كل شيء علم بالإيمان ليس فقط من جهة أنّه يتّخذ من الإيمان موضوعا له، أو أنّه من رحمه هو ينبعث، بل من أجل أنّ توضيع الإيمان نفسه، وذلك طبقاً لما هو موضَّعٌ هنا، ليس له سوى هدف وحيد ألا وهو أن يساهم من جهته في تشكّل الإخلاص ذاته.- ومتى أخذناه بشكل صوري فإنّ الإيمان من حيث هو العلاقة الموجودة مع المصلوب إنّما هو بذلك نمط من الكيان[201] التاريخي، والوجود[202] الإنساني، وعلى الحقيقة نمط من الكينونة-تاريخيّا[203]ضمن تاريخ ما، هو لا يكشف عن نفسه إلاّ في الإيمان وللإيمان فحسب. بذلك فإنّ اللاهوت، من حيث هو علم بالإيمان

(200) - Gläubigkeit. النزعة الإيمانية، المشاعر الإيمانية، التصديق، الصدق...
(201)- Dasein
(202) - Existenz
(203) - Geschichtlich-Sein

بوصفه طريقة كينونة **تاريخية** في ذاتها، هو في نواته الأكثر باطنيّة **علم تاريخي**؛[56] وفي الحقيقة هو، طبقا للتاريخيّة المخصوصة المقرّرة في الإيمان- نعني «حدث الوحي»- علم تاريخي من نوع خاص.

إنّ اللاهوت، من حيث هو تأويل الوجود المؤمن لنفسه بواسطة المفاهيم، نعني من حيث هو معرفة تاريخية، إنّما له مقصد واحد ألا وهو بلوغ شفافيّة الحدث المسيحي، المتجلّية في الإخلاص والمحاطة في حدودها عن طريق الإخلاص ذاته. وهكذا فإنّ مقصد هذا العلم التاريخي هو الوجود المسيحي ذاته في عينيّته، وليس هو أبدا نسقا سائغا في ذاته من القضايا اللاهوتية حول وقائع عامة داخل قطاع من الكينونة، ولو كان على سبيل المثال قطاعا قائما في الأعيان. وهذه الشفافية في الوجود المؤمن، من حيث هي فهم للوجود، لا يمكن أن تتعلّق دوماً إلاّ بفعل الوجود(204) ذاته. وكلّ حكم(205) ومفهوم لاهوتي هو لا يتكلّم بما هو كذلك في الوجود المؤمن للإنسان الفرد داخل الجماعة إلاّ طبقا لمحتواه **وليس** فقط بأخرة على أساس "**تطبيق**"(206) عمليّ مزعوم. إنّ القوام المادي المخصوص لموضوع اللاهوت هو يقتضي أنّ المعرفة(207) اللاهوتية المناسبة لا يمكن أن تطرح نفسها بوصفها معرفة(208) عائمة عن أيّ واقعة نشاء. كذلك فإنّ

---

(204) - das Existieren

(205) - der Satz. جملة، قضيّة، قولة، مبرهنة،...

(206) - Anwendung. مصطلح طوّره هوسرل في كتاب **المباحث المنطقية**. وهو يشير إلى علاقة المعنى الكلي بالشيء الذي هو معنى له.

(207) - die Erkenntnis

(208) - das Wissen

الشفافية اللاهوتية والتأويل المفهومي للإيمان هما لا يستطيعان لا تعليل هذا الإيمان ولا تأمينه في مشروعيّته، ولا تيسير قبوله أو البقاء عليه بأيّة طريقة. ليس بمقدور اللاهوت سوى أن يعسّر الإيمان، نعني أن يقرّب إلى الأذهان أنّ الإخلاص هو على وجه الدقة لا يمكن أن يُكتسب عبره- نعني عبر اللاهوت بوصفه علما- بل فقط عبر الإيمان. وهكذا يمكن للاهوت أن يجعل الجِدّ الكامن في الإخلاص من حيث هو طريقة وجود أقرب إلى «الهبة أو العطية»[209]، أن ينبض في صلب الضمير. إنّ اللاهوت «يمكنه» شيء من ذلك القبيل، نعني هو قادر على ذلك، ولكن في الحقيقة **على سبيل الإمكان** فحسب.

بذلك فإنّ اللاهوت هو، طبقاً للكينونة الوضعية التي وضّعها[210]، **علم تاريخي**[211]. وبهذه الأطروحة نحن نظهر وكأنّنا ننكر إمكانية وضرورة لاهوت سواء كان **نسقيّاً** أو **عمليّاً** [57]. إلاّ أنّه يجدر بنا التنبيه إلى هذا: نحن لم نقل إنّه ليس ثمّة إلاّ «اللاهوت التاريخي» واستبعاد اللاهوت «النسقي» أو اللاهوت «العملي». بل الأطروحة تقول: إنّ اللاهوت عموما بما هو علم، هو لاهوت تاريخيّ، وذلك مهما كانت الاختصاصات التي يمكنه أن ينقسم إليها. أجل، على وجه الدقة إنّه من هذا الوسم يمكن أن نفهم، لماذا وكيف أنّ اللاهوت ليس فضلا بل طبقا للوحدة المخصوصة لمبحثه إنّما هو ينقسم بشكل أصلي في كرة واحدة إلى اختصاص نسقي وآخر تاريخي (بالمعنى

(209) - "geschenkt". شيء تمّ منحه للمؤمن أو تمّ الإنعام به عليه.

(210) - von ihr vergegenständliche Positivität

(211) - historisch. في معنى أنّه سردية تاريخية.

الضيق) وآخر عملي. إنّ الفهم الفلسفي لعلمٍ ما هو بلا ريب لا يُكتسب على جهة أنّنا ندرك فقط تمفصله المعطى سلفا في الواقع بشكل عرضي، ونأخذ دون قيد أو شرط بالتقسيم التقني للعمل، من أجل أن نعمد في وقت لاحق إلى تجميع الاختصاصات المختلفة من خارجها وأن نكوّن علاوة على ذلك مفهوما «كلّيا». بل بالأحرى يتعلّق الأمر بأن نسائل ما وراء التمفصل المعطى في الواقع وأن نستكشف **ما إذا** كان هذا التمفصل و**لماذا** كان أمرا اقتضته ماهية العلم المعني بالأمر، وإلى أيّ مدى يتطابق التنظيم الجاري في الواقع مع فكرة العلم المعيَّنة انطلاقا من طابعه الوضعي.

أمّا فيما يخصّ اللاهوت فإنّ ما يتبيّن لنا هو هذا: من أجل أنّه تأويل مفهومي للوجود المسيحي، فإنّ كلّ المفاهيم، طبقا لمحتواها، إنّما لها علاقة جوهرية مع الحدث المسيحي بما هو كذلك. **أن نتصوّر هذا الحدث في قوامه المادي وفي نمط كينونته المخصوص، وذلك فقط كما نجد شهادة عليه**[212] **في الإيمان من أجل الإيمان، تلك هي مهمّة اللاهوت النسقي**. إنّه، إذا ما كان الإخلاص أمرا نجد شهادة عليه في **الكتاب المقدّس**: طبقا لماهيته **لاهوت العهد الجديد**. وبعبارة أخرى: إنّ اللاهوت ليس نسقيّا لأنّه يقطّع جملة محتوى الإيمان إلى سلسلة من المواضع[213]، من أجل أن يقسّمها بعد ذلك إلى اختصاصات[214] في إطار نسق ما، وتبعا لذلك أن يبرهن على صلاحية النسق. فهو ليس

(212)- sich bezeugen كما يدلّ على نفسه، يثبت نفسه، يؤكّد نفسه...

(213)- Loci

(214)- einfächern

نسقيّا عبر إرساء نسق ما، بل بعين الضد من ذلك هو كذلك عبر تفادي هذا النَّسَق ذاته في معنى أنّه إنّما يحرّكه أمر واحد هو أن يحاول فقط أن يجلب[58] الـ sústêma /σύστημα[215]/ النّسْق الحميم للحدث المسيحي بما هو كذلك مكشوفاً عنه في وضح النور، نعني أن يجلب المؤمن بوصفه كائنا فاهماً بواسطة التصوّر، إلى نطاق تاريخ الوحي. كلّما كان اللاهوت أكثر تأريخاً[216]، هو يجلب تاريخيّة الإيمان إلى حيّز العبارة والتصوّر، كلّما كان «أكثر نسقيّة»، قلّما يصير عبدا لنسق ما. إنّ أصلانيّة المعرفة اللازمة من أجل هذه المهمّة ومقتضياتها المنهجية هي المقياس بالنسبة إلى المستوى العلمي للاهوت نسقي. وإنّ المهمّة التي من شأن هذا النوع من اللاهوت كلّما كانت أكثر أمانا ونقاءً، سمحت للاهوت على نحو أكثر مباشرة بأن يحدّد المفاهيم والروابط المفهومية لنمط الكينونة والقوام المادي الخاص بالـكائن الذي جعله موضوعا. وكلّما امتنع اللاهوت على نحو أكثر وضوحا عن تطبيق أيّ فلسفة ونسقها، كان أكثر فلسفيّة في علميّته الأصلية[217].

ومن جهة أخرى: كلّما كان اللاهوت أكثر نسقيّة في المعنى المشار إليه، صار مسوّغا بذلك على نحو أكثر مباشرة تأسيس **ضرورة اللاهوت التأريخي بالمعنى الدقيق** بوصفه تفسيرا، بوصفه تأريخ

(215) - σύστημα- *sústêma* لفظ يوناني يعني "التجميع"، "التركيب"، "النظام"، "النظْم" (بالمعنى الذي أشار إليه الجرجاني)...

(216) - historisch. علينا أن نأخذ المصطلح في معنى "السرد" التاريخي و"الكتابة" التاريخية (Historie). التأريخ بوصفه فنّا سرديّا.

(217) - eigenbürtig. التي في جبلّته، التي هو مولود بها.

الكنيسة وتأريخ العقائد. وإذا كان يجب على هذه الاختصاصات أن تكون لاهوتا أصيلا وليس دوائر خاصة من العلوم التأريخية الدنيوية العامة، فإنّه ينبغي أن تنجح في ارتسام موضوعها من اللاهوت المفهوم على نحو نسقي فهماً صحيحا.

بيد أنّه ينتمي الآن إلى التأويل الذي يرفعه الحدث المسيحي عن نفسه، من حيث هو حدث تاريخي، أنْ يتحقّق دوما من جديد تملّكُ تاريخيّته[218] الخاصة والفهمِ الذي ينبثق عنها لإمكانات الكيان المؤمن. ولكن الآن من أجل أنّ اللاهوت، سواء كان اختصاصا نسقيّا أو تأريخيّا، هو يتّخذ موضوعا له الحدث المسيحي في مسيحيّته وتاريخيّته، ومن أجل أنّ هذا الحدث هو يتعيّن بوصفه طريقة وجود المؤمن، وأنّ الوجود هو الفعل، πραξις ، **فإنّ اللاهوت طبقا لماهيته إنّما له طابع العلم العملي**. ومن حيث هو علم الفعل الإلهي [59] في الإنسان الفاعل بشكل إيماني[219] فهو بعدُ «بطبعه»[220] علم وعظي أو هوميليطيقي[221]. وإنّما لهذا السبب فقط تقوم إمكانيةُ أنّ اللاهوت

---

(218) - Geschichtlichkeit . علينا أن نأخذ المصطلح في معنى "الحدث التاريخي": التاريخيّة بوصفها نمطا مخصوصا من الحدوث" (geschehen).

(219)- gläubig

(220) - « von Hause aus »

(221) - homiletisch. مصطلح من أصل يوناني: حيث تعني "هوميليا(ὁμιλία)" الاجتماع والحديث والعظة. وهو يشير إلى ما وقع في القرن الرابع ميلادي حيث ظهر علم اللاهوت المسيحي وقد امتصّ كل مقولات الفلسفة اليونانية ولكن مع تغيير جذري في رهان الخطاب: إنّ "التبشير" قد أخذ مكان "المشورة المدنية". وظهر فن البلاغة الزمنية أو العظة. ويسمّى ذلك "بلاغة المنبر" أو "الخطبة" الوعظية. وهو جزء من علم اللاهوت الرعوي. و"العظة"(homily) هي أحد الأشكال الأربعة التي تعقدها المسيحية حول مسألة "الإيمان" إلى جانب "البشارة" (Kerygma) و"التعليم" (Catechesis) و"اللاهوت" (Theology).

يتقوّم في تنظيمه الواقعي بوصفه لاهوتا عمليّا، بوصفه بلاغة وعظية[222]، وبوصفه تعاليم كنسية[223]، وليس من أجل أنّ حاجات عرضية قد دعت إلى مساعدة القضايا النظرية في ذاتها بتطبيق عملي. **إنّ اللاهوت لا يكون نسقيّا إلاّ عندما يكون عمليا-تأريخيا. وإنّ اللاهوت لا يكون تأريخيّا إلاّ عندما يكون عمليا-نسقيا. وإنّ اللاهوت لا يكون عمليّا إلاّ عندما يكون تأريخيا-نسقيا.**

كلّ هذه الطباع هي في جوهرها متعلّقة ببعضها البعض. ولذلك فإنّ سجالات اليوم في اللاهوت لا يمكن أن تتحوّل إلى مناظرة فعليّة ضمن تواصل مثمر إلاّ متى تمّ إرجاع مشكل اللاهوت بوصفه علماً إلى السؤال المركزي النابع من فكرة **اللاهوت بوصفه علماً وضعيّا**: ما هو أساس الوحدة المخصوصة والكثرة الضرورية للاختصاصات النسقية والتأريخية والعملية لعلم اللاهوت؟

ومتى أخذنا طابع اللاهوت الذي خصّصناه للتو في خطوطه الكبرى أمكن لنا من هذه الجهة أن نبيّن بشكل مختصر ما هو الأمر الذي لا يكونه علم اللاهوت.

طبقا لمفهوم اللفظة يعني علم-اللاهوت أو الثيو-لوجيا[224]: علم الله. لكنّ الله ليس موضوعا لبحثه بأيّ وجه كان، مثلما تكون الحيوانات

Homiletik - (222)

Katechetik - (223)

Theo-logie - (224)

مبحث علم الحيوان أو الزولوجيا[225]. فليس اللاهوت معرفة تأمّلية عن الله. ولا نحن نظفر بمفهومه عندما نوسّع المبحث ونقول: إنّ موضوع اللاهوت هو علاقة الله عموما بالإنسان عموما وبالعكس؛ ومن ثمّ يكون علم اللاهوت ضربا من فلسفة الدين أو تأريخ الدين، وبعبارة واحدة علم الدين. وأبعد من ذلك أن يكون علم الإنسان وأحواله وتجارب حياته الدينية في معنى علم النفس الديني: علم تجارب الحياة التي يؤدي تحليلها في النهاية إلى اكتشاف الله في الإنسان. إنّ المرء الآن يمكن أن يسلّم بأنّ اللاهوت لا [60]يتطابق مع: معرفة الله التأمّلية، وعلم الدين وعلم النفس الديني عامة، لكنّه سوف يودّ في نفس الوقت أن يؤكّد على أنّ اللاهوت هو يمثّل حالة خاصة من فلسفة الدين وتأريخ الدين، الخ.، هو العلم الفلسفي-التأريخي-النفساني للدين المسيحي. لكنّه من الواضح طبقا لما قيل: أنّ اللاهوت النسقي ليس فلسفة دين متعلّقة بالدين المسيحي، كما أنّ تاريخ الكنيسة لا يمثّل ضربا من تاريخ الدين المنحصر في الدين المسيحي. وفي كلّ هذا التأويلات للاّهوت يتمّ التخلّي من أوّل الأمر عن فكرة هذا العلم، وذلك يعني أنّها ليست مستمدّة من نظرة على الوضعيّة[226] المخصوصة، بل مكتسبة من طريق استنباط وتخصّص علوم غير لاهوتية وحتى متنافرة فيما بينها- من قبيل الفلسفة والتأريخ وعلم النفس. أمّا أين تكمن حقّا حدود علميّة اللاهوت، نعني إلى أيّ مدى

(225)- Zoologie

(226) - Positivität

تذهب المقتضيات المخصوصة للتصديق الإيماني[227] ذاته ويمكن أن تذهب نحو شفافيّة مفهومية، وأن تبقى مع ذلك إيمانيّة[228]، فإنّ هذا مشكل مركزي بقدر ما هو شائك، مرتبط على نحو دقيق بالسؤال عن الأساس الأصلي للوحدة التي تجمع اختصاصات اللاهوت الثلاثة.

لا يحقّ لنا بأيّ وجه أن نعيّن علميّة اللاهوت بطريقة حيث يكون علم آخر مسبَّقاً بوصفه مقياسا مرشدا لبداهة نمط الاستدلال الخاص بها وصرامة مفاهيمها. فطبقا للمعطى الوضعي[229] للاهوت، والذي لا يُكشَف عنه في ماهيته إلاّ في الإيمان، ليس الولوج إلى موضوعه هو ولوج خاص، بل كذلك بداهة تحديد قضاياه هي بداهة خاصة. إنّ المفاهيم المميّزة للاهوت لا يمكن أن تنبثق إلاّ منه هو ذاته. هي لا تحتاج على وجه خاص إلى إعارة من العلوم الأخرى، من أجل مضاعفة مؤيّداتها وتأكيدها، ولا هي بمقدورها أن تحاول أصلا عبر إضافة معارف من علوم أخرى أن تزيد من بداهة الإيمان. **بل بالأحرى** [61] **إنّ اللاهوت نفسه مؤسَّس في أوّل أمره على الإيمان،** على الرغم من أنّ منطوقاته وطرق استدلاله هي نابعة بشكل صوري من الأفعال الحرة للعقل.

وهكذا فإنّه حتى فشل العلوم غير اللاهوتية بالنظر إلى ما يوحي به الإيمان، هو ليس دليلا على صحّة[230] الإيمان. إنّ المرء لا يمكن أن

---

(227) - Gläubigkeit

(228) - gläubig

(229) - Positum

(230) - das Recht

يسمح للعلم «الخالي من الإيمان» بأن يصطدم به وأن يتحطّم عليه، إلاّ إذا كان قبل ذلك قد تمسّك بعدُ بحقيقة الإيمان تمسّك المصدّق المخلص. بيد أنّه سيكون ضربا من سوء الفهم للإيمان أن يظنّ أنّه عبر هذا التحطّم للعلوم دونه هو يؤكّد صحّته أو هو بذلك على وجه التحديد يوطّد ذاته. كلّ معرفة لاهوتية هي في مشروعيتها المادية مؤسَّسة على الإيمان ذاته، هي تصدر منه وتعود إليه[231].

وعلى أساس هذه الوضعيّة المخصوصة وشكل المعرفة الذي ارتُسمت ملامحه من هذه الجهة، فإنّ اللاهوت هو علم بالكائن[232] مستقلّ برأسه تماما. ومن هنا ينشأ السؤال الآن: أيّة علاقة يقيمها هذا العلم الوضعي، المخصَّص منذ الآن في وضعيّته، كما في علميّته، مع الفلسفة؟

ج) في علاقة اللاهوت من حيث هو علم وضعي بالفلسفة

ليس الإيمان هو الذي يحتاج إلى الفلسفة، بل **علم** الإيمان من حيث هو علم وضعي. وعلى الحقيقة ينبغي هنا أن نميّز مرة أخرى: إنّ العلم الوضعي عن الإيمان هو لا يحتاج مرة أخرى إلى الفلسفة من أجل التأسيس أو الكشف الأوّلي عن وضعيّته، نعني عن مسيحيّته[233].

---

(231) - يستثمر هيدغر بنية اللفظ الألماني: "entspringen aus" (ينبع، ينبجس، ينشأ من...) و"zurückspringen in" (يقفز إلى الوراء في، يرجع إلى،...). والجذر هو "springen" (قفز، وثب، ...). كل معرفة لاهوتية هي بمثابة "قفزة" تنبثق من الإيمان وترتمي فيه من جديد.

(232) - ontisch. لا يتعلق بالسؤال عن الكينونة بل هو يعرف "كائنا" بعينه اتخذه "موضوعا" معطى.

(233) - Christlichkeit

فهذه المسيحيّة تؤسّس نفسها على طريقتها. لا يحتاج العلم الوضعي إلى الفلسفة إلاّ بالنظر إلى علميّته. وذلك بلا ريب أيضا بطريقة أساسية ولكن محصورة على نحو خاص.

[62] ومن حيث هو علم فإنّ اللاهوت يضع نفسه تحت مقتضى تحديد مفاهيمه ومقايستها على الكائن، الذي ينبغي أن يؤوّله باعتباره مهمّة أخذها على عاتقه. ولكن أليس الكائن الذي يُراد تأويله بالمفاهيم اللاهوتية هو على وجه الدقة كائن لا يُكشَف النقاب عنه إلاّ بواسطة الإيمان ومن أجل الإيمان وفي الإيمان؟ أليس ما يجب إدراكه هنا بطريق التصوّر هو الأمر الذي هو في ماهيته لا يقبل التصوّر(234)، ولذلك لا يجب لا أن يُستقصى في مضمونه الماديّ ولا أن يؤسَّس في أحقيّته الخاصة؟

إلاّ أنّه يمكن بكلّ تأكيد أن يكون شيء ما غير قابل للتصوّر وغير قابل أبدا لأن يتمّ كشف النقاب عنه أوّل الأمر بواسطة العقل، ومع ذلك لا نحتاج بالضرورة إلى استبعاد أيّ إدراك مفهومي عنه. بل على الضدّ من ذلك: إذا كان يجب أن يُرفَع النقاب عن عدم قابلية التصوّر بما هي كذلك بالطريقة الصحيحة على وجه التحديد، فإنّ ذلك لن يحدث إلاّ على طريقة التأويل التصوّري المناسب وذلك يعني الذي يصطدم بحدوده الخاصة. ما خلا ذلك سوف تبقى عدم قابليّة التصوّر بوجه من الوجوه [ظاهرة] صمّاء. لكنّ هذا التأويل للوجود المؤمن هو

---

(234) - das Unbegreifliche

مع ذلك المسألة[235] التي عليها مدار علم اللاهوت. ما جدوى الفلسفة إذن؟ لكنّ كلّ كائن هو لا يكشف عن نفسه إلاّ على أساس فهمٍ أوّلي سابق على التصوّر، وإنْ كان غير معلوم، حول ما يكون هذا الكائن المعني وكيف يكون. كلّ تأويل متعلّق بالكائن[236] هو يتحرّك على أساس محجوب أوّل الأمر وغالب الأمر لأنطولوجيا[237] ما. ومع ذلك هل يمكن لأمر من قبيل الصليب أو الخطيئة، الخ.. الذي ينتمي على نجو جليّ إلى رابطة الكينونة في المسيحية[238]، أن يُفهَم في مائيّة كينونته[239] وكيفيّة كينونته[240] المخصوصة، بطريقة أخرى غير أن يُفهَم في صلب الإيمان؟ كيف يجب أن يتمّ رفع النقاب أنطولوجيّاً عن ما تكون وكيف تكون هذه التصوّرات الأساسية التي بها تتقوّم المسيحيّة؟ هل يجب على الإيمان بذلك أن يصبح مقياسا معرفيّا لتفسير أنطولوجيّ-فلسفيّ؟ أليست التصوّرات اللاهوتية الأساسية ممنوعة[241]على وجه التحديد من أيّ اعتبار فلسفي-أنطولوجي؟

لا ينبغي هنا بلا ريب أن نغفل عن أمر جوهري: إنّ تفسير التصوّرات الأساسية، وذلك بقدر ما يكون مهيّأً على نحو صحيح، هو لا يتحقّق أبدا على وجه الدقة على شاكلة أنّ[63] تصوّرات معزولة يتمّ

(235)- Sache

(236) - ontisch

(237) - Ontologie

(238) - Christlichkeit

(239) - das Wassein. ما يكون.

(240) - das Wiesein. كيف يكون.

(241) - entzogen

تبيانها من أجل ذاتها ومن ثمّ يتمّ دفعها إلى الأمام والوراء مثل رموز في لعبة[242]. كلّ تفسير يلتمس التصوّرات الأساسية إنّما عليه على وجه الدقة أن يوجّه جهوده نحو استبصار رابطة الكينونة المغلقة ابتداءً، التي ترتدّ إليها كل التصوّرات الأساسية، والاحتفاظ بها دوما في مرمى البصر. ماذا يعني ذلك بالنسبة إلى تفسير التصوّرات اللاهوتية الأساسية؟

لقد خصّصنا الإيمان بوصفه مقوّما جوهريّا للمسيحيّة: إنّ الإيمان ولادة جديدة. وعلى الرغم من أنّ الإيمان لا يحصل من ذاته نفسه، وعلى الرغم من أنّ ما هو مُوحَى به فيه هو أمر لا يمكن أن يكون مؤسَّساً عن طريق معرفة عقلية للعقل المتروك لنفسه، فإنّ الحدث المسيحي من حيث هو ولادة جديدة إنّما يتضمّن مع ذلك أنّ الوجود السابق على الإيمان، وذلك يعني الوجود غير المؤمن هو قد تمّ نسخه[243] فيه. منسوخ لا يعني ملغى[244]، بل مرفوع[245] في خلق جديد، محفوظ فيه ومحروس. في الإيمان إنّما يتمّ بلا ريب على صعيد وجود الكائن[246] تجاوز الوجود قبل المسيحي. لكنّ هذا التجاوز الوجودي للوجود قبل المسيحي، والذي ينتمي إلى الإيمان بما هو ولادة جديدة، إنّما يعني على وجه الدقة أنّ الكيان قبل المسيحي الذي تمّ تجاوزه إنّما يظلّ على صعيد

(242)- Spielmarken

(243) - aufgehoben

(244)- aufgehoben heisst nicht beseitigt. ما تمّ "رفعه" أو "تجاوزه" لا يعني أنّه قد تمتّ إزالته" أو محوه.

(245) - hinaufgehoben

(246) - existenziell-ontisch

وجود الكينونة[247] متضمَّناً في صلب الوجود المؤمن. تجاوَز[248] لا يعني صدّ ورفض بل أخذ الشيء وفق تصرّف جديد. ومن ذلك يتأتّى: أنّ كلّ المفاهيم اللاهوتية الأساسية، مأخوذة حسب ترابطها القطاعي في جملته، إنّما لها دائما نوع من المحتوى قبل المسيحي، هو في ذاته بلا ريب محتوى بلا قوّة، نعني منسوخ **على صعيد الكائن**، لكنّه على وجه الدقة بسبب ذلك معيَّن لها **على صعيد الكينونة**، وبالتالي قابل للإدراك على نحو عقلي محض. كلّ المفاهيم اللاهوتية تنطوي في ذاتها على الــفهم الخاص بالكينونة، الذي يملكه الكيان الإنساني حول ذاته، إذا ما يوجد[249] بعامة. وهكذا [64] فإنّ الخطيئة[250] على سبيل المثال لا تنكشف إلاّ الإيمان، إذ وحده المؤمن بمقدوره في الواقع أن يوجد بوصفه مخطئا. ولكن إذا كان يجب تأويل الخطيئة، التي هي ظاهرة مضادّة للإيمان من حيث هو ولادة جديدة ومن ثمّ هي ظاهرة وجود، بالاستناد إلى مفاهيم اللاهوت، فإنّ **محتوى** المفهوم نفسه، وليس أيّ هواية فلسفية لعالم اللاهوت، هو الذي سوف يتطلّب الرجوع إلى مفهوم الذنب. لكنّ الذنب إنّما هو تعيين أنطولوجي أصلي لوجود الكيان. كلّما كانت الهيئة الأساسية للكيان بعامة مبسوطة في النور على صعيد أنطولوجي على نحو أكثر أصليّة وأكثر ملاءمة وبالمعنى الصحيح، كان مفهوم الذنب على سبيل المثال مُدرَكاً على نحو أكثر

existenziell-ontologisch - (247)

überwinden - (248)

existiert -(249)

die Sünde - (250)

أصليّة، وكان بإمكانه أن يعمل بوصفه خيطا هاديا للتفسير اللاهوتي للخطيئة على نحو أكثر وضوحا. ولكن إذا ما أخذنا المفهوم الأنطولوجي للذنب هكذا بوصفه خيطا هاديا، فإنّ الفلسفة على وجه الدقة هي التي تقرّر ابتداءً أمر المفهوم اللاهوتي. ألا يعني ذلك أنّ اللاهوت قد وقع تحت سيطرة[251] الفلسفة؟ أبدا ! ذلك أنّ الخطيئة في ماهيتها نفسها لا يجب أن تُستنبَط عقليّاً من مفهوم الذنب. وأقلّ من ذلك أن يكون من الواجب أو من الممكن عبر هذا التوجّه[252] قِبلة المفهوم الأنطولوجي للذنب أن يتمّ إثبات واقعة[253] الخطيئة بشكل عقليّ بأيّة طريقة كانت؛ ولا حتى أنّ الإمكانية الواقعة للخطيئة سوف تصبح بذلك قابلة للإدراك ولو قليلا. ومن ثمّ فإنّ الأمر الوحيد الذي تمّ البلوغ إليه، ولكنّه يبقى أيضا بالنسبة إلى اللاهوت بما هو علم أمرا لا غنى عنه، إنما يقودنا إلى أنّ المفهوم اللاهوتي للخطيئة بما هو مفهوم وجودي هو يكتسب هذا النوع من التصحيح (نعني المشاركة في التوجيه[254]) الذي هو ضروري له من حيث هو مفهوم وجودي طبقا

(251) - an das Gängelband nehmen. هذه استعارة مرتبطة بتقليد تعلّم المشيء في أوروبا في القرن السابع عشر والثامن عشر. وهي عبارة عن أحزمة أو خيوط تدعم الطفل كي يتمكّن من تعلّم المشيء. وهي تعمل بمثابة "مقود" لمنع الطفل من السقوط. وهكذا فإنّ القصد هو أنّ اللاهوت قد يبدو مثل الطفل الذي يتعلم المشيء وذلك بإمساك أحزمة الفلسفة. لكنّ المعنى المقصود هو "التحكّم".

(252) - Orientierung

(253) - das Faktum

(254) - Mitleitung. يستثمر هيدغر هنا البنية التركيبية للفظ: هو ترجمة حرفيّة للفظة "Korrektion" في جذرها اللاتيني: *corrigere* المؤلّف من "*cum*" (أي مع) و من "*regere*" (أي وجّه وأرشد)، والمعنى هو بذلك "شارك في التوجيه" أو "أرشد".

لمحتواه قبل المسيحي.- إنّ التوجيه الأوّلي (التفريع الأول[255]) من حيث هو أصلُ محتواه المسيحي هو على الضدّ من ذلك أمر لا يعطيه إلاّ الإيمان. وبذلك **فإنّ الأنطولوجيا لا تعمل إلاّ بوصفها عنصرا مصحِّحاً[256] للمحتوى الأنطيقي، وفي الحقيقة قبل المسيحي للمفاهيم اللاهوتية الأساسية.** إلاّ أنّه يبقى من الضروري أن نلاحظ هنا: أنّ هذا التصحيح ليس مؤسِّساً[257]، على سبيل المثال كما تحصل المفاهيم الفيزيائية الأساسية عبر نوع من أنطولوجيا الطبيعة، على تأسيسها وبسطها الأصلي [65] لإمكانيتها الباطنية برمّتها وبالتالي على حقيقتها العليا. إنّ التصحيح هو بالأحرى ليس مشيرا إلاّ صوريّاً[258]، يعني ذلك أنّ المفهوم الأنطولوجي للذنب هو على الصعيد اللاهوتي لا يصبح أبدا بما هو كذلك موضوعا للبحث. كذلك فإنّ مفهوم الخطيئة هو لا يُبنى بطريقة بسيطة على المفهوم الأنطولوجي للذنب. ومع ذلك فإنّ هذا المفهوم هو من زاوية ما محدِّدٌ، وفي الحقيقة على نحو صوريّ بحيث أنّه يشير إلى الطابع الأنطولوجي لمنطقة الكينونة **بعينها**، حيث ينبغي أن يقف مفهوم الخطيئة من **حيث هو مفهوم وجودي.**

---

(255) - Herteilung. يصرّف هيدغر هنا المعنى الحرفي للعبارة الألمانية بحيث تدلّ على "التوجيه" (-Teilung) "الأوّلي"(-Her). وهو لفظ يعني في اللغة اليومية "الاشتقاق" الذي ينبغي فهمه هنا على أنّه "تفريع أوّل".

(256) - ein Korrektiv. التصحيح في معنى "المشاركة" (-ko) في "التوجيه" (rektiv).

(257) - begründend

(258) - nur formal anzeigend. إنّ التصحيح (Korrektion = أي المشاركة في التوجيه) لا يؤسّس شيئا بل "يشير" فقط بشكل "صوري": هو لا يعدو أن يكون "إشارة صورية" إلى مفهوم الخطيئة وليس "تأسيسا" ميتافيزيقا له.

وضمن هذه الإشارة الصورية إلى المنطقة الأنطولوجية إنّما يكمن الأمر الذي يرشدنا[259] بأنّه لا ينبغي أن نحتسب المحتوى اللاهوتي المخصوص للمفهوم بطريقة فلسفية، بل أن نجتذبه من رحم الأبعاد الوجودية للإيمان المشار إليها على هذا النحو وفي داخلها، وأن نقبل بأن نمنحه لأنفسنا مسبقاً[260]. بذلك فإنّ الإشارة الصورية إلى المفهوم الأنطولوجي هي ليس لها وظيفة الإلزام، بل على العكس من ذلك وظيفة التحرير والإرشاد إلى الكشف الأصلي المخصوص، نعني المطابق للإيمان، عن المفاهيم اللاهوتية. وإنّ وظيفة الأنطولوجيا التي وصفناها هي ليست توجيها، بل هي فقط تصحيح «مع-التوجيه»[261].

إنّ الفلسفة هي المصحِّح الأنطولوجي[262]، على سبيل الإشارة الصورية، للمحتوى الأنطيقي[263]، وذلك يعني قبل المسيحي، للمفاهيم اللاهوتية الأساسية.

بيد أنّه لا يدخل في ماهية الفلسفة ولا ينبغي أبداً من جهة ذات نفسها أو من أجل ذات نفسها أن تبرّر أنّه يجب أن تكون لها هكذا وظيفة

(259) - Anweisung

(260) - sich vorgeben zu lassen.

(261) - « mit-anleitend ». مشارك في الإرشاد؛ مع إرشادات مصاحبة.

(262) - ontologisch. المتعلق بكينونة الكائن (أو "الكينوني").

(263) - ontisch. المتعلق بالكائن (أو "الكائني").

تصحيحية إزاء اللاهوت. بل يمكن على الضدّ من ذلك أن نبيّن أنّ الفلسفة، من حيث هي المساءلة الحرّة للكيان المتروك لنفسه فحسب[264]، إنّما مهمّتها، طبقا لماهيتها، أن تقوم بالتوجيه المؤسَّس أنطولوجيّاً بالنسبة إلى كلّ العلوم غير اللاهوتية، الوضعية، الأخرى. ومن حيث هي **أنطولوجيا** فإنّ الفلسفة تمنح **إمكانيّةَ** أن تؤخذ من قِبل اللاهوت في معنى هذا المصحِّح الذي وصفناه[66]، وذلك إذا ما كان يجب على اللاهوت أن يصبح واقعا[265] مع واقعة الإيمان. لكنّ المطالبة **بأنّه ينبغي** أن تؤخَذ على هذا النحو، هو أمر لا تطرحه الفلسفة بما هي كذلك، بل على وجه الدقة يطرحه اللاهوت، بقدر ما يفهم نفسه بوصفه علماً. ومن هنا فإنّ علينا أن نقول في تعريف دقيق وباختصار:

إنّ الفلسفة هي المصحِّح الأنطولوجي الممكن، على سبيل الإشارة الصورية، للمحتوى الأنطيقي، وذلك يعني قبل المسيحي للمفاهيم اللاهوتية الأساسية. لكنّ الفلسفة يمكن أن تكون ما من شأنها أن تكون دون أن تعمل في الواقع[266] بوصفها هذا المصحِّح.

هذه العلاقة المخصوصة هي لا تُقصي بل تتضمّن أنّ **الإيمان** في نواته

(264) - rein. استعمال نادر بهذا المعنى.

(265) - faktisch، Faktizität. يشير المصطلح إلى "الواقعة": أنّ "الإيمان" هو "واقعة" من الوقائع. واللاهوت علم "وضعي" يدرس "واقعة" الإيمان. وكان يمكن أن نترجم: "وذلك إذا ما كان يجب على اللاهوت أن يصبح هو نفسه واقعانياً مع واقعانيّة الإيمان". لكنّ مقصدنا في هذا العمل هو تخفيف رطانة هيدغر أكثر ما يمكن.

(266) - faktisch. هذا التصحيح الأنطولوجي هو "واقعة" خارجة عن الفلسفة بما هي كذلك. ويمكن أن تكون فلسفة دون أن تقوم بها.

الأكثر باطنيّة، من حيث هو إمكانية وجودية نوعيّة، إنّما يظلّ العدوّ اللدود إزاء **شكل الوجود** الذي ينتمي في ماهيته إلى الفلسفة والذي هو في الواقع شديد التغيّر. والأمر بسيط إلى حدّ أنّ الفلسفة لا تريد حتى أن تفعل شيئا من أجل محاربة هذا العدو اللدود بأيّة طريقة كانت ! هذا **التعارض الوجودي** بين الإخلاص-في-الإيمان[267] وبين الاضطلاع الحرّ بالنفس الذي يميّز الكيان، الذي يوجد[268]بعدُ **قبل** اللاهوت والفلسفة ولم ينشأ بادئ الأمر عن طريقهما بما هما علمان، هذا **التعارض** ينبغي على وجه الدقة أن يحمل معه **الشراكة الممكنة**[269] بين اللاهوت والفلسفة **من حيث هما علمان**، وذلك إذا كان يجب على هذا التواصل[270]أن يكون قادرا على أن يبقى تواصلا أصيلا، متحرّرا من أيّ وهم ومن أيّ محاولات هزيلة للوساطة بينهما. ومن هنا فإنّه ليس ثمّة شيء يُسمّى فلسفة مسيحيّة، إذْ لا يعدو أن يكون ذلك شيئا من قبيل «حديد خشبيّ»[271]. إلاّ أنّه ليس ثمّة أيضا لاهوت كانطي-جديد، أو لاهوت فلسفة القيم، أو لاهوت فينومينولوجي، بقدر ما أنّه ليس ثمّة رياضيات فينومينولوجية. إنّ [67]الفينومينولوجيا ليست

---

(267) - Gläubigkeit. التصديق أو الإخلاص بالمعنى الديني.

(268) - liegt

(269) - *möglische Gemeinschaft*

(270) - Kommunikation

(271) - ein hölzernes Eisen. **هو مصطلح سجالي يُستعمل في الخطابة الفلسفية للإشارة إلى استحالة الحجّة المقدّمة. وتعود جذوره إلى مصطلح** "σιδηροξύλον *sideroxylon*" **في اليونانية. وهي صيغة دارجة في الخطابة من قبيل "دائرة مربعة" أو "نار متجمّدة" أو "ثلج يغلي"، "سائل صلب"، الخ. وهي استعارة استعملها شوبنهاور في الفقرة 7 (تحت عبارة "ein Sideroxylon") من كتابه الشهير العالم إرادةً وتمثّلا (1818).**

دوما سوى وصف لمسلك الأنطولوجيا، الذي يتميّز في ماهيته عن كلّ العلوم الوضعية الأخرى.

حسناً يستطيع باحثٌ ما، فضلا عن علمه الوضعي، أن يملك ناصية الفينومينولوجيا، نعني أن يتّبع خطواتها وأبحاثها. لكنّ المعرفة الفلسفية هي لا تصبح مفيدة ومثمرة بالنسبة إلى علمه الوضعي ولا تكون ذلك بالمعنى الأصيل، **إلاّ** عندما يصطدم داخل الإشكالية الخاصة به، المنبثقة عن النظر الوضعي في الروابط الأنطيقية لمجاله، بالمفاهيم الأساسية لعلمه، وعندما تصبح في غضون ذلك ملاءمة المفاهيم الأساسية التقليدية مع الكائن الذي جعله مبحثا له أمراً مشكَلا بالنسبة إليه. بعد ذلك هو يستطيع، انطلاقا من مطالب علمه، ومن أفق المساءلة العلمية الخاصة به، وبوجه عند حدود مفاهيمه الأساسية، أن يسأل من جديد عن الهيئة الأصلية لكينونة الكائن، الذي يجب أن يبقى هو الموضوع وأن **يصبح** جديدا. إنّ الأسئلة التي تثور على هذا النحو هي تدفع إلى ما هو أبعد منها، وذلك بقدر ما أنّ **ما** تطلبه(272) هو أمر لا يكون متاحا ولا قابلا للتعيّن إلاّ بشكل أنطولوجي. أجلْ، إنّ التواصل العلمي بين الباحث في العلوم الوضعية والباحث في الفلسفة لا يمكن أن تنضبط وفق قواعد ثابتة، لاسيّما وأنّ الوضوح والثقة والطرافة في النقد الذي تقوم به العلوم الوضعية نفسها دائما وأبدا تجاه أُسسها هي تتغيّر بوتيرة سريعة ومتنوّعة مثلما تتغيّر الدرجة التي يتم البلوغ إليها في كل مرة والتي يمكن تسجيلها في إيضاح الماهية الخاصة

(272) - *was* sie erfragen

لنفسها في نطاق الفلسفة. وهذا التواصل لا يكتسب طرافته وحيويّته وخصوبته أو يحتفظ بها إلاّ حينما تكون المساءلة الوضعية-الأنطيقية والمتعالية-الأنطولوجية[273]، المتبادلة والتي تفصح عن نفسها في كل مرة، موجَّهة بالغريزة نحو نفس الأمر وبالثقة في الحصافة العلمية، وحينما تكون كل مسائل السيطرة والأولوية وصلاحية العلوم قد تراجعت إلى الوراء خلف الضرورات الباطنة للمشكل العلميّ نفسه.

---

(273) - transzendental-ontologisch

الباب الثاني

سياسات

«وَأَمَّا أَنَا فَأَقُولُ لَكُمْ: أَحِبُّوا أَعْدَاءَكُمْ.

بَارِكُوا لاَعِنِيكُمْ. أَحْسِنُوا إِلَى مُبْغِضِيكُمْ،

وَصَلُّوا لأَجْلِ الَّذِينَ يُسِيئُونَ إِلَيْكُمْ وَيَطْرُدُونَكُمْ »

انجيل متى 5: 44

«يَقولونَ لي ما أَنتَ في كُلِّ بَلدَةٍ *** وَما تَبتَغي ما أَبتَغي جَلَّ أَن يُسمى»

المتنبي، **الديوان**

«هل أنت عبد؟ إذن لا يمكنك أن تكون صديقا.

هل أنت طاغية؟ إذن لا يمكن أن يكون لك أصدقاء.»

نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت

-3-

مفهوم السياسي (نص 1932)

كارل شميت[274]

1. الدولة والسياسة

يفترض مفهومُ الدولة مفهومَ الشأن السياسي (das Politische). وإنّ الدولة حسب الاستعمال الحالي للغة هي الوضع (der Status) السياسي لشعب منظَّم داخل وحدة إقليمية ما. إلاّ أنّنا بذلك لم نقدّم سوى وصف أوّل، وليس تحديدا لمفهوم الدولة. إنّ هذا النوع من التحديد هو غير مطلوب هنا حيث يتعلّق الأمر بماهية السياسي. إذْ يمكننا أن نترك جانباً ماذا هي الدولة من حيث ماهيتها، آلة كانت أو جهازا عضويا، شخصا أو مؤسسة، مجتمعا أو أمة، منشأة أو خلية، أو حتى «سلسلة أساسية من الإجراءات». كلّ هذه التعريفات والصور هي تنطوي سلفاً على تفسير وتأويل (Sinngebung) وبيان وبناء وبالتالي لا يمكن أن تشكّل نقطة انطلاق ملائمة من أجل عرض بسيط وأوّليّ. إنّ

(274) - هذه ترجمة للفقرات الست الأولى من كتاب :

- Carl Schmitt, *Der Begriff des Politischen. Text von 1932 mit einem Vorwort und drei Corollarien* (Berlin: Duncker & Humblot, 1991), pp. 20-58.

الدولة(Staat) طبقاً لمعنى اللفظ وطبقاً لظهورها التاريخي هي حالة (Zustand) مهيّأة خصّيصا لشعب ما، أي الحالة المحدّدة في الظرف الحاسم، ولهذا السبب، وعلى الضدّ من الأوضاع الفردية والجماعية الكثيرة التي يمكن تصوّرها، هي الوضع بإطلاق. ولا يمكن الآن أن يقال أكثر من ذلك. وكلّ سمات هذا التمثّل- أي الوضع والشعب- هي تأخذ معناها عبر السمة الأخرى للسياسي وتصبح غير مفهومة، عندما تصبح ماهية السياسي مفهومة بشكل سيّء.

سوف يكون من النادر أن يعثر المرء على تعريف واضح للسياسي. فأكثر الأحيان لا يُستعمل اللفظ إلاّ سلباً بوصفه مقابلا ضدّ مفاهيم مختلفة أخرى، في نقائض مثل السياسة والاقتصاد، السياسة والأخلاق، السياسة والقانون، ثمّ داخل القانون هناك من جديد السياسة والقانون المدني، وهكذا. وعبر هكذا [21]مقارنات سالبة وأغلب الأحيان سجاليّة، يمكن بلا ريب، بحسب السياق والوضعية الملموسة، أن يتمّ تمييز شيء واضح كفاية، إلاّ أنّه لا يوجد بعدُ تعريف لما هو مخصوص (das Spezifische). وبعامة فإنّ ما هو «سياسي» هو بطريقة أو بأخرى يوضع على قدم المساواة مع ما هو «خاص بالدولة» (Staatlich) أو على الأقلّ هو مرتبط بالدولة. وهكذا فإنّ الدولة هي تظهر بوصفها شيئا سياسيّا، ويظهر السياسي في المقابل بوصفه شيئا خاصا بالدولة- ومن الجليّ أنّ هذا دور لا يرضي أحدا.

توجد في الدراسات القانونية المختصة شروح كثيرة من هذا النوع عن السياسي، ولكن من جهة كونها لا تنطوي على معنى سياسي-

سجاليّ، فإنّه لا ينبغي أن نفهمها إلاّ من زاوية الفوائد العملية-التقنية للقرار القانوني أو الإداري حول الحالات الخاصة. وهكذا هي تستمدّ دلالتها من كونها تفترض دونها إشكال دولةً قائمة،[22] في إطارها هي تتحرّك. وهكذا ثمّة على سبيل المثال فقه القضاء ودراسات حول مفهوم «النادي السياسي» أو «التجمّع السياسي» ضمن قانون الجمعيات؛ وأكثر من ذلك، حاولت ممارسات القانون الإداري الفرنسي وضع مفهوم عن الدافع السياسي (mobile politique"‘‘)، بمساعدته يمكن أن يتمّ تمييز أعمال الحكومة (actes de‘‘ gouvernement") «السياسية» عن أعمال الإدارة «غير السياسية» وإخضاعها لمراقبة القضاء الإداري.

[23] إنّ هذا النوع من التعريفات المستجيبة إلى حاجات الممارسة القانونية هي لا تبحث في أساسها إلاّ عن تصرّف عمليّ لتحديد الوقائع الطارئة داخل دولة ما ضمن ممارستها القانونية؛ وبذلك هي لا تهدف إلى أيّ تعريف عام للسياسيّ بعامة. وبالتالي هي يمكن أن تكتفي بإحالتها على الدولة أو على ما يتعلّق بالدولة (das Staatliche)، وذلك طالما أنّه يمكن أن نفترض الدولة ومؤسسات الدولة بوصفها شيئا مفهوماً بذاته وثابتاً. وهكذا فإنّ التعريفات العامة لمفهوم السياسي، التي لا تحتوي على شيء آخر سوى الإحالة الدائمة على الدولة أو بالعودة إليها هي مفهومة بذاتها ومن ثمّ هي أيضا مبرّرة علميّا، وذلك طالما أنّ الدولة هي فعلاً كيان(eine GrÖsse)معيّن، واضح وبيّن، في مقابل المجموعات والشؤون التي ليست-دولة(nicht-staatlich)،

ولهذا تحديدا هي «غير سياسية»، وذلك أيضا طالما أنّ الدولة تملك استقطاب الشأن السياسي. وذلك كان هو الحال حيث كانت الدولة (مثلما هو الأمر في القرن الثامن عشر) لا تعترف بأيّ[24] «مجتمع» باعتباره خصماً منافساً أو على الأقلّ (كما هو الأمر في ألمانيا إبّان القرنين التاسع عشر والعشرين) كانت تنتصب باعتبارها قوّة (Macht) مستقرّة ومتميّزة فوق المجتمع.

وعلى الضدّ من ذلك فإنّ المعادلة دولة= شأن سياسي (Staatlich=Politisch) هي قد صارت غير دقيقة ومضلّلة بنفس المقياس الذي به حدث تداخل بين الدولة والمجتمع بشكل متبادل، وأنّ كل الشؤون التي كانت إلى حدّ الآن تابعة للدولة هي قد صارت اجتماعية وبالعكس، أنّ كلّ الشؤون التي كانت إلى حدّ الآن اجتماعية «فحسب» هي قد صارت تابعة للدولة، وذلك كما يحصل بالضرورة في أمّة (Gemeinwesen) منظّمة بشكل ديمقراطي. وعندئذ تكفّ الميادين التي كانت إلى حدّ الآن «محايدة» في معنى أنّها ليست متعلقة بالدولة وليست متعلقة بالسياسة- مثل الدين والثقافة والتربية والاقتصاد- أن تكون كذلك. وإنّه كمفهوم خصومي ضدّ هذا النوع من التحييدات ومحاولات عدم تسييس(Entpolitisierungen) مجالات هامّة إنّما ظهرت الدولة الشاملة (der Totale Staat) القائمة على تماهي الدولة والمجتمع، التي لا تبدي أيّ عدم اهتمام بأيّ مجال، ومن المحتمل أن تستولي على كلّ ميدان. وتبعا لذلك فإنّ **كلّ شيء** فيها، على الأقلّ من حيث الإمكان، هو سياسي، وبالتالي لم يعد في مقدور الإحالة على الدولة أن

تبرّر وجود سمة مميّزة مخصوصة للـ«سياسي».

2. في التمييز بين الصديق والعدّ بوصفه مقياساً للسياسي

لا يمكن أن نظفر بتعريف عن مفهوم السياسي إلاّ عبر الكشف عن المقولات التي هي سياسية تخصيصاً وتحديدها. وذلك أنّ العنصر السياسي إنّما يمتلك مقاييسه الخاصة، التي هي على الضدّ من مجالات الفكر والفعل الإنساني المختلفة المستقلّة نسبيّا، وبالخصوص على الضدّ من العنصر الأخلاقي أو الجمالي أو الاقتصادي، من شأنها أن تصبح فعّالة (wirksam) بطريقة مخصوصة. ولهذا السبب فإنّ السياسي ينبغي أن يكمن في تمييزات قصوى خاصة به، إليها يمكن أن يُردّ كلّ فعل سياسي بالمعنى الدقيق. لنفرض أنّ التمييزات القصوى في ميدان الأخلاق هي الخير والشرّ؛ وفي الميدان الجمالي هي الجميل والقبيح؛ وفي الاقتصادي هي النافع والضارّ أو على سبيل المثال المربح وغير المربح. وبالتالي فإنّ السؤال هو ما إذا كان ثمّة أيضا تمييز مخصوص، هو ليس من نفس نوع تلك التمييزات الأخرى ولا مماثلا لها، ومع ذلك هو غير تابع لها ومستقلّ بنفسه، وبما هو كذلك هو واضح دون أيّ إضافة أخرى، باعتباره مقياسا بسيطا للسياسي وفيم يتمثّل.

إنّ التمييز السياسي على نحو مخصوص، الذي إليه يمكن أن ترجع الأفعال والدوافع السياسية، إنّما هو التمييز بين **الصديق والعدوّ** (Freund und Feind). فهو يمنحنا تعريفا مفهوميّا في معنى مقياس ما،

وليس بوصفه مقياسا مستوفيا أو بياناً للمحتوى. ومن جهة أنّه ليس قابلا للاستنباط من مقاييس أخرى، [27] فإنّه بالنسبة إلى السياسي هو يعادل المقاييس المستقلّة نسبيّا الخاصة بالتناقضات (Gegensätze) الأخرى: الخير والشرّ في العنصر الأخلاقي؛ والجميل والقبيح في العنصر الجمالي، الخ. وعلى كل حال هو مستقلّ، ليس في معنى مجال جديد خاص به، بل على نحو بحيث هو لا يمكن لا أن يؤسَّس على واحد من التناقضات الأخرى أو على عدد أكبر منها، ولا أن يُردّ إليها. وإذا لم يكن التناقض بين الخير و الشرّ متطابقا بلا قيد أو شرط مع التناقض بين الجميل و القبيح أو بين النافع و الضارّ و لا يمكن أنْ يُردّ إليه، فإنّ التناقض بين الصديق والعدوّ ينبغي ألاّ يُخلط أو يُمزج مع أحد التناقضات الأخرى. إنّ التمييز بين الصديق و العدوّ إنّما له معنى أن يصف درجة الحدّة القصوى في ارتباط أو انفصال ما، في شراكة أو عدم شراكة ما؛ هو يمكن أن يوجد نظريّاً وعمليّاً، من دون أن يتطلّب في نفس الوقت أن يتمّ تطبيق كلّ تلك التمييزات الأخلاقية و الجمالية والاقتصادية أو أيّ تمييزات أخرى. لا يحتاج العدوّ السياسي لأنْ يكون شرّيرا على الصعيد الأخلاقي، ولا هو يحتاج لأنْ يكون قبيحا على الصعيد الجمالي؛ ولا ينبغي أن يمثّل منافساً على المستوى الاقتصادي، بل قد يمكن حتى أن يظهر، في مناسبة ما، أنّه من المفيد أن نعقد صفقات معه. إنّه فقط هو الآخر [65]، هو الغريب، و يكفي حسب ماهيته، أن يكون، في معنى وجودي حادّ جدّا، شيئا آخر وغريبا، بحيث في الحالات القصوى تكون النزاعات معه أمرا ممكناً، وهي نزاعات لا

يمكن أن يتمّ حسمها، لا بواسطة معايير عامة مقرّرة من قبلُ، و لا من خلال حكمة طرف ثالث، «غير مشترك» [في النزاع] و بالتالي «غير منحاز» (unparteiisch).

إنّ إمكانيّة المعرفة والفهم الصحيحين وبالتالي صلاحية إبداء الرأي (mitsprechen) والحكم على الأشياء (urteilen) هي ليست معطاة هنا إلاّ عبر المشاركة والمساهمة الوجودية. وفي الحالة القصوى من النزاع لا يمكن أن يحصل اتفاق إلاّ بين المشاركين فيه؛ وعلى الخصوص بإمكان أيّ طرف منهم أن يقرّر بنفسه فقط، ما إذا كانت كينونة الآخر (das Anderssein) الغريب هي في حالات النزاع القائمة بشكل ملموس تعني نفيَ نمط وجوده الخاص، وبالتالي يجب صدّها أو محاربتها، من أجل الحفاظ على نمط الحياة الخاص به، الموافق لكينونته(seinsmässig). وفي الواقع النفسي يكون العدوّ [28] معامَلا بسهولة بوصفه شرّيرا وقبيحاً، من أجل أنّ كلّ واحد من تلك التمييزات، وعلى الأكثر بالطبع التمييز السياسي باعتباره التمييز والتجمّع الأكثر قوّة والأكثر حدّة، هو يتّخذ كلّ التمييزات الأخرى المستخدمة سنداً له. وهذا لا يغيّر شيئا في استقلاليّة هكذا تناقضات. وتبعا لذلك يسوغ الأمر أيضا على نحو معاكس: فما هو شرّ أخلاقيّاً، أو قبيح جماليّاً أو ضارّ اقتصادياً، هو على ذلك لا يحتاج بذلك لأنْ يكون عدوّا؛ وما هو خير أخلاقياً، وجميل استطيقيّاً، ونافع اقتصاديّا، هو لن يصبح صديقا بالمعنى الدقيق، أي السياسي، للّفظ. إنّ موضوعيّة (Sachlichkeit) السياسيّ واستقلاليّته الموافقة لكينونته إنّما تنكشف بعدُ

في هذه الإمكانيّة، أن نفصل تناقضا مخصوصا ونوعيّاً مثل الصديق-العدوّ عن التمييزات الأخرى، وأن نتصوّره باعتباره شيئا مستقلاّ بنفسه.

3. في الحرب بوصفها شكل ظهور العداوة

ينبغي أن نأخذ مفهوميْ الصديق والعدوّ في معناهما الوجودي، الملموس، وليس باعتبارهما استعارات أو رموزا، وليس بوصفهما ممزوجين ومخفّفين بواسطة تمثّلات اقتصادية أو أخلاقية أو غيرها، أو على الأقلّ في معنى فردانيّ-شخصي (privat-individualistisch) باعتبارهما تعبيرا عن مشاعر وميول شخصية. فهما ليسا تناقضين معياريين ولا هما تناقضان «روحيان بشكل محض» (rein geistigen). إنّ الليبراليّة، في واحدة من معضلاتها النوعيّة عن العلاقة بين الروح والاقتصاد، [...]، هي قد حاولت إذابة (auflÖsen) العدوّ من جهة الصفقات إلى منافس، ومن جهة الروح إلى خصم في النقاش (Diskussionsgegner). وفي حقل الاقتصاد ليس ثمّة على كلّ حال أيّ أعداء، بل فقط منافسون، وفي عالم محكوم تماما بالأخلاق (moralisie.t) والإتيقا (ethisiert) لن يكون ثمّة على الأرجح سوى خصوم في النقاش. أمّا ما إذا كان المرء يعتبر شنيعا أم لا، أو ربمّا يجد أثرا مترسّبا من عصور بربريّة في أنّ الشعوب لا تزال دوما تجمّع نفسها بالفعل في شكل أصدقاء وأعداء، أو ما إذا كان يأمل أنّ هذا التمييز سوف يزول يوماً ما من الأرض، ما إذا كان على الأرجح خيّرا وعادلاً، أن نزعم

لأسباب تربويّة أنّه عموما لم يعد ثمّة أعداء البتّة،- كلّ هذا لن يدخل هنا في الاعتبار. لا يتعلق الأمر هنا بالقصص والاعتبارات المعيارية، بل بالواقع الوجودي (seinsmässig) والإمكانية الفعلية لهذا التمييز. إنّ المرء بإمكانه أن يتقاسم أو لا يتقاسم تلك الآمال والتطلّعات؛ أمّا أنّ الشعوب تتجمّع حسب التناقض بين الأصدقاء والأعداء، وأنّ هذا التناقض هو لا يزال قائما في الواقع حتى اليوم وبالنسبة إلى كلّ شعب موجود سياسيّا بوصفه إمكانيّة فعليّة، فهذا أمر لا يستطيع المرء أن ينكره بطريقة معقولة.

فالعدوّ بذلك ليس هو المنافس أو الخصم بعامة. والعدوّ ليس هو الخصم في الحياة الخاصة، الذي يكرهه المرء تحت وطأة مشاعر النفور. إنّ العدوّ لا يكون إلاّ مجموعة من الناس، مجموعة **محاربة** على الأقلّ من حيث الاحتمال، نعني من حيث الإمكانية الواقعية، تواجه مجموعة مماثلة لها. ليس عدوّا إلاّ العدو **العمومي** (Öffentlich)، وذلك لأنّ كلّ ما يتّصل بهكذا مجموعة من الناس، وعلى الخصوص بشعب بأكمله، إنّما هو بذلك شأن **عموميّ**. إنّ العدوّ هو hostis،[الأجنبي، عدوّ الدولة] وليس inimicus بالمعنى الأعمّ [غير الصديق، العدوّ الشخصي]؛ هو πολέμιος [المحارب] وليس ἐχθρός [الكريه]. إنّ اللغة الألمانية، مثل لغات أخرى أيضا، هي لا تفرّق بين «العدوّ» الشخصي (privat) والعدوّ السياسي، بحيث أنّ عديد الحالات من سوء الفهم والتزييف هي ممكنة هنا. إنّ القولة التي يتمّ اقتباسها كثيرا «أحبّ أعداءك» (**انجيل متى**، 5: 44؛ **انجيل لوقا**، 6: 27)، إنّما تعني « diligite

«inimicos vestros»،

"ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν"

وليس: «diligite hostes vestros»[275]؛ فليس الكلام هنا عن العدوّ السياسي. وبذلك لم يخطر أبدا في بال مسيحيّ، في الصراع الألفي بين المسيحية الإسلام، أنّ عليه، محبّةً للمسلمين[276] أو للأتراك، أن يسلّم أوروبا للإسلام بدل أن يدافع عنها. لا يحتاج المرء لأنْ يكره العدوّ السياسي بشكل شخصي، و[30] إنّه في دائرة الحياة الخاصة فقط إنّما له معنى، أن يحبّ المرء «عدوّه»، أي خصمه. إنّ قولة الكتاب المقدّس لا تمسّ بالتناقض السياسي أكثر ممّا تريد أن ترفع التناقض بين الخير والشر أو بين الجميل والقبيح. وقبل كل شيء هي لا تعني أنّه يجب على المرء أن يحبّ أعداء شعبه وأن يدعمهم ضدّ شعبه.

إنّ التناقض السياسي هو التناقض الأشدّ حدّة والتناقض الأقصى، وكلّ علاقة تناقض ملموسة من شأنها أن تصبح سياسيّة أكثر بقدر ما تقترب من النقطة القصوى، نعني من التجمّع في شكل أصدقاء وأعداء. وفي داخل الدولة من حيث هي وحدة عضويّة، بما هي جملة

(275) - "أقول لكم: أحبّوا غير الصديق، أي المعادي لشخصكم"؛ وليس "أحبّوا الأجنبي، المعادي لدولتكم". وهذا التقابل بين العدوّ العمومي (πολέμιος) والعدو الشخصي أو الخاص (ἐχθρός) ذكره أفلاطون في **الجمهورية** (المقالة 5، 470ب)، مشيرا إلى الفرق بين محاربة البرابرة (فهذه حرب بين "أعداء بالطبع") ومصارعة اليونان فيما بينهم (فهذه "فتنة" وصراع بين "أصدقاء بالطبع").

(276) - Sarazenen. اسم أطلقه المسيحيون على "المسلمين". لكنّ أصل هذا الاسم هو يعود إلى أصل يوناني هو "*Sarakêno* " أي "الذين يعيشون في الخيام". وكان المعنى اليوناني يشير إلى "البدو الرحّل". ثمّ أطلق على "المسلمين" في وقت لاحق.

لذاتها، من شأنها أن تتّخذ قرار التمييز بين الصديق والعدوّ، وبجانب التمييزات السياسية الأوّلية، وفي حماية قرار التمييز الذي تمّ اتّخاذه، هي تنتج أيضا مفهومات **ثانويّة** عديدة عن «السياسي». ويكون ذلك أوّل الأمر بمساعدة المعادلة التي تناولناها في الفقرة 1 عمّا هو خاص بالسياسة وما هو خاص بالدولة (politisch und staatlich). هي تعمل على نحو بحيث أنّ المرء على سبيل المثال يقيم تبايناً بين موقف يتعلق بسياسة الدولة وبين موقف قائم على سياسة الأحزاب، أنّ المرء بإمكانه حتى أن يتكلّم عن سياسة دينية للدولة وسياسة تعليمية وسياسة بلدية وسياسة اجتماعية، الخ. ولكن هنا أيضا إنّما يظلّ هناك تناقض وتصادم داخل الدولة- منسَّبٌ عبر وجود الوحدة السياسية للدولة التي تحوي بلا شكّ كلّ التناقضات- هو مقوِّم ومشكّل (konstitutiv) لمفهوم السياسي. وفي النهاية تتطوّر أيضا أنواع أخرى ضعيفة من «السياسة»، مشوّهة إلى حدّ **الطفيليات** والأشكال الكاريكاتيرية، حيث لن يكون قد تبقّى من تجمّع الأصدقاء والأعداء الأصلي سوى لحظة تصادميّة، هي تعبّر عن نفسها في تكتيكات وممارسات من كلّ نوع، وتنافسات ودسائس، وتصف أغرب الصفقات والتلاعبات بأنّها «سياسة». أمّا أنّ ماهية العلاقات السياسية هي متضمَّنة في الإحالة على علاقة تناقض ملموسة، فهذا أمر يصرّح به الاستعمال اليومي للغة، حتى حيثما يكون الوعي «بحالة الطوارئ» قد فُقد تماما.

[31] هذا أمر من شأنه أن يتوضّح بشكل يومي من خلال ظاهرتين علينا فقط أن نلاحظهما. **أوّلا** إنّ كلّ المفاهيم والتمثّلات والألفاظ

السياسية إنّما تمتلك معنى خصوميّا (polemisch)[277]؛ هي تراقب علاقة تناقض ملموسة، وهي مرتبطة بوضعيّة ملموسة، عاقبتها الأخيرة (التي تعبّر عن نفسها في الحرب أو الثورة)،هي تجمّع في شكل أصدقاء وأعداء، وهي تنقلب إلى تجريدات فارغة وشبحيّة، عندما تزول تلك الوضعية. إنّ ألفاظا من قبيل الدولة والجمهورية والمجتمع والطبقة، وكذلك: السيادة ودولة القانون والحكم المطلق والدكتاتورية والمخطّط والدولة المحايدة أو الشمولية (totaler)، الخ. هي غير قابلة للفهم، إذا كان المرء لا يعرف بشكل ملموس منْ يجب أن يتمّ ضربه أو محاربته أو سلبه أو دحضه بهكذا لفظ. إنّ الطابع الخصومي إنّما يسيطر قبل كل شيء [32] على الاستعمال اللغوي للفظة «سياسي» نفسها، بقطع النظر عمّا إذا كان المرء قد عيّن الخصم باعتباره خصماً «غير سياسي» (في معنى الغريب عن العالم، الغافل عن الواقع الملموس)، أو ما إذا كان المرء على العكس من ذلك يريد أن يسقط أهليته ويشهّر به من حيث هو «سياسي»، وذلك من أجل أن يرتفع بنفسه عليه بوصفه «غير سياسي» (في معنى الموضوعي(sachlich) المحض، والعلمي المحض، والأخلاقي المحض، والقانوني المحض، والجماليّ المحض، والاقتصادي المحض، أو على أساس مُحوضات (Reinheiten) خصوميّة مشابهة). وثانياً: أنّ في طريقة التعبير عن الخصومات اليومية داخل دولة غالباً ما تُستعمل اليوم لفظة «**سياسي**» بوصفها مرادفا للفظة

(277)- علينا أن نبصر التلميح الذي يقوم به شميدت إلى الأصل اليوناني للفظ : فهو يرجع إلى لفظ "pólemos " أي "الحرب" ومن "polemikós" أي "الحربي" أو "المتعلق بالحرب".

«السياسة الحزبية»؛ وإنّ «عدم الموضوعية» التي لا مناص منها في كل القرارات السياسية، والتي هي انعكاس لكلّ تعامل سياسي مع التمييز المحايث بين الأصدقاء والأعداء، إنّما تعبّر عن نفسها تبعا لذلك في الأشكال والآفاق المحزنة لسياسة الأحزاب القائمة على احتلال المناصب وسياسة الأرباح، ومن هنا جاء أنّ المطالبة التي ظهرت بضرورة «عدم التسييس» (Entpolitisierung) إنّما تعني فقط ضرورة التغلّب على سياسة **الأحزاب**، الخ. إنّ المعادلة سياسي = سياسي-حزبي(parteipolitisch) هي ممكنة، عندما تفقد فكرةُ وجود وحدة سياسية جامعة (للـــ«دولة»)، منسِّبة لكلّ الأحزاب السياسية الداخلية وعلاقاتها التناقضية، قوّتها، وبالتالي تكتسب التناقضات داخل الدولة حدّة أكثر قوةّ من التناقض السياسي الخارجي المشترك ضدّ دولة أخرى. حين تكون التناقضات بين الأحزاب السياسية داخل دولة ما قد أصبحت تماماً هي «الــ» التناقضات السياسية، فإنّ الدرجة القصوى من السلسلة «السياسية الداخلية» قد تمّ بلوغها، ويعني ذلك أنّ التجمّعات السياسية الداخلية، وليس السياسية الخارجية، في شكل أصدقاء وأعداء، قد صارت هي المقياس المحدّد بالنسبة إلى الصراع المسلّح. إنّ الإمكانيّة الواقعية للنزاع، التي ينبغي أن تكون قائمة دوما، بحيث يمكن أن يتمّ الحديث عن السياسية، هي لم تعد تشير، بناء على هذا النوع من «أولويّة السياسية الداخلية»، إلى الحرب بين شعوب موحّدة منظّمة (في شكل دول أو إمبراطوريات)، بل إلى **الحرب الأهلية**.

وهكذا من شأن مفهوم العدوّ أن يتضمّن احتمال الصراع الكامنَ في نطاق الواقع. وفي هذا اللفظ[278] علينا أن نصرف النظر عن كلّ تعابير الحرب وتقنيات الحرب العرضية، الخاضعة للتطوّر التاريخي. فإنّ الحرب هي صراع مسلّح بين وحدات سياسية منظّمة، أمّا الحرب الأهلية فهي صراع مسلّح في داخل وحدة منظّمة واحدة (لكنّها بذلك وحدة إشكالية). إنّ الجوهري في مفهوم السلاح هو أنّ الأمر يتعلّق بوسيلة قتل فيزيائي للبشر. وكما هو الحال مع كلمة عدوّ، فإنّ كلمة صراع هنا ينبغي أن تُفهَم في معنى أصالتها الوجودية. هي لا تعني التنافس، ولا الصراع «الروحي المحض» للنقاش (Kampf der Diskussion)، ولا «الكفاح» (Ringen) الرمزي، الذي من شأن أيّ إنسان في نهاية الأمر أن يقوم به دوما بأيّ طريقة كانت، من أجل أنّ الحياة الإنسانية برمّتها هي بعامة «كفاح» وكلّ إنسان هو «مكافح». إنّ مفاهيم الصديق والعدو والصراع هي تكتسب معناها الواقعي من كونها على وجه الخصوص تقيم الصلة بالإمكانية الواقعية للقتل الفيزيائي وتحافظ عليها. إنّ الحرب تنتج عن العداوة، وبالتالي فإنّ هذه [العداوة] هي السلب الوجودي لوجود آخر. وليست الحرب غير التحقيق الخارجي للعداوة على أرض الواقع. وهي لا تحتاج إلى أيّ شيء يومي، إلى أيّ شيء عاديّ كي تكون، كذلك لا تحتاج لأنْ يتمّ الإحساس بها بوصفها شيئا مثاليّا أو مرغوبا فيه، إلاّ أنّه ينبغي عليها أن تبقى قائمة كإمكانيّة واقعية، طالما أنّ مفهوم العدوّ له معنى.

---

(278) - أي "الصراع".

وهكذا ليس الأمر أبدا كما لو أنّ الوجود (Dasein) السياسي لم يكن غير حرب دموية وأنّ كلّ فعل سياسي هو عملية عسكرية، كما لو أنّ كلّ شعب هو باستمرار بالنسبة إلى شعب آخر موضوع دوما أمام خيار الصديق أو العدوّ، وكما لو أنّ الأمر الجيّد سياسيّاً لا يمكن أن يتمثّل في تفادي الحرب. إنّ تعريف السياسي الذي نقدّمه هنا هو ليس حربيا و لا عسكريا، لا إمبرياليّا و لا سلميّا. كذلك هو ليس محاولة كي نطرح الحرب المنتصرة أو الثورة الناجحة بوصفها «مثلا اجتماعيّا أعلى»، ذلك أنّ الحرب أو الثورة لا هي شيء «اجتماعي» ولا هي شيء «مثالي».[34] أمّا الصراع العسكري نفسه، معتبَراً لذاته، فهو ليس «مواصلة السياسة بوسائل أخرى»، كما يتمّ الاستشهاد بالكلمة الشهيرة لكلاوسفيتش على نحو غير موفّق، بل هو له، من حيث هو حرب، قواعده ووجهات نظره الخاصة، الاستراتيجية والتكتيكية وغيرها، ولكن التي تفترض تماما أنّ القرار السياسي، حول من هو العدوّ، هو موجود من قبل. ففي الحرب، وفي العادة هم يتميّزون عن بعضهم البعض عبر «زيّ خاص» (Uniform)، وبذلك لم يعد التفريق بين الصديق والعدوّ مشكلا سياسيا على الجندي في المعركة أن يحلّه. إلى هذا الأمر تستند صلاحيّة الجملة التي نطق بها دبلوماسي انجليزي: 'أنّ السياسيّ هو بالنسبة إلى المعركة أفضل تدريبا من الجندي'، وذلك لأنّ السياسيّ يحارب طوال حياته، في حين أنّ الجندي لا يفعل ذلك إلاّ بشكل استثنائي. إنّ الحرب هي أبعد ما تكون عن هدف السياسة وغايتها أو مضمونها، ولكنّها هي **الافتراض المسبق** (Voraussetzung) القائم دوما بوصفه الإمكانيّة

الواقعيّة[35] التي من شأنها أن تعيّن الفعل والفكر البشري بطريقة فريدة من نوعها، وبالتالي تُحدث سلوكاً سياسيّا مخصوصاً.

ولذلك لا يعني مقياس التمييز بين الصديق والعدوّ أنّ شعبًا معيّنا ينبغي أن يكون دائما وأبدا الصديق أو العدوّ لشعب معيّن آخر، أو أنّ حياداً ما لا يمكن أن يكون ممكناً أو لا يمكن أن يكون له معنى سياسيّ. بل فقط إنّ مفهوم الحياد، مثل كل مفهوم سياسيّ، هو يوجد كذلك تحت هذا الافتراض المسبق الأخير حول إمكانية واقعية للتجمّع وفق الصديق والعدوّ، وإذا كان لا يزال ثمّة فوق الأرض حيادٌ ما، فإنّ ما ينتهي لن يكون الحرب فقط، بل الحياد نفسه أيضا، تماما مثلما أنّ كلّ سياسة، حتى سياسة تفادي الصراع، من شأنها أن تنتهي، عندما تضمحلّ الإمكانية الواقعية للصراعات. إنّ الأمر المحدّد دائما هو ليس شيئا آخر سوى إمكانيّة هذه الحالة الحاسمة، إمكانيّة الصراع الفعليّ، والقرار حول ما إذا كانت هذه الحالة معطاة أم لا.

إنّ كون هذه الحالة لا تظهر إلاّ بشكل استثنائي هو أمر لا يلغي طابعها الحاسم بل هو بالأحرى يؤكّده. وإذا كانت الحروب اليوم لم تعد كثيرة ولا مبتذلة أو يومية (alltäglih) كما كان الأمر في السابق، فإنّها قد اكتسبت نفس القدر أو ربما حتى قدرا أكبر من حيث القوة الساحقة الشاملة، في الوقت الذي تناقصت فيه من حيث الوتيرة والابتذال. كذلك لا تزال حالة الحرب إلى اليوم هي «حالة الأزمة»

(Ernstfall)[279]. وبإمكان المرء أن يقول هنا، كما هو الحال دائما، إنّ الحالة الاستثنائية (der Ausnahmefall) بالتحديد هي لها دلالة حاسمة على نحو خاص وهي التي ترفع النقاب عن نواة الأشياء. وذلك إنّه في صلب الصراع الفعلي إنّما تنكشف النتيجة المنطقية (Konsequenz) القصوى للتجمّع السياسي للأصدقاء والأعداء. وإنّه من هذه الإمكانيّة القصوى إنّما تكتسب حياة البشر توتّرها **السياسي** المخصوص.

إنّ عالماً، تكون فيه إمكانيّةُ هذا النوع من الصراع مستبعدة ومفقودة، عالماً يكون كرة أرضية سلميّة بشكل نهائي، هو سوف يكون عالما من دون التمييز بين الصديق والعدوّ، وبالتالي عالماً بلا سياسة. قد يمكن أن تكون ثمّة على الأرجح أنواع عدّة[36] من التناقضات والتباينات الهامّة جدّا، منافسات ومؤامرات من كلّ نوع، ولكن، وهو أمر ذو دلالة، لن يكون هناك أيّ تناقض على أساسه قد يمكن أن يُطلب من الناس أن يضحّوا بحياتهم وأن يُفوَّض لهم بإراقة الدماء وقتل أناس آخرين. كذلك ليس من المهمّ هنا بالنسبة إلى تعريف مفهوم السياسي ما إذا كان المرء يتمنّى هذا النوع من العالم بلا سياسة بوصفه حالة مثالية. إنّ ظاهرة السياسيّ لا يمكن أن تُتصوَّر إلاّ بالرجوع إلى الإمكانية الواقعية للتجمّع وفق الصديق والعدوّ، وذلك بقطع النظر عمّا ينتج عن ذلك بالنسبة إلى التقويم الديني والأخلاقي والجمالي

(279) - ينبغي أن نميّز بين "حالة الطوارئ" (*Notstand*) و"حالة الأزمة" (*Ernstfall*): الأزمة وضع يحمل تهديدا أو عداءً شاملا وغير عاديّ واعتباطيّا لا يمكن التخطيط له، ويتطلّب استعمال كل طاقتنا بشكل جديد تماما من أجل مواجهته.

والاقتصادي للسياسيّ.

إنّ الحرب، من حيث هي الأداة السياسية القصوى، إنّما تكشف عن إمكانيّة هذا التمييز بين الصديق والعدوّ الكامنة في كلّ تمثّل سياسيّ، ولهذا السبب لن يكون لها معنى إلاّ طالما كان هذا التمييز قائما فعلاً أو على الأقلّ ممكنا فعلا في نطاق الإنسانية. وبالمقابل، فإنّ حربا تتمّ بسبب دوافع دينية «محضة» أو أخلاقية «محضة» أو قانونية «محضة» أو اقتصادية «محضة» سوف تكون بلا معنى. فمن التناقضات الخاصة بهذه الحقول من الحياة الإنسانية لا يمكن أن نستنبط التجمّع وفق الصديق والعدوّ ولهذا السبب أيضا لا يمكن أن نستنبط حرباً ما. إنّ أيّ حرب لا تحتاج لأنْ تكون لا شيئا تقيّاً ولا شيئا خيّرا أخلاقيّا، ولا شيئا مربحاً؛ فاليوم هي على الأرجح ليست شيئا من كل ذلك. وإنّ هذه المعرفة البسيطة هي قد تشوّشت في غالب الأحيان بسبب أنّ التناقضات الدينية والأخلاقية وغيرها قد صار يمكنها أن ترتقي إلى التناقضات السياسية وأن تؤدّي إلى تجمّع حربي حاسم حسب الصديق والعدوّ. ولكن إذا ما بلغ الأمر إلى هذا التجمّع الحربي، فإنّ التناقض المحدّد لن يعود دينيّا أو أخلاقيّا أو اقتصاديّا محضاً، بل سياسيّ. وهكذا فإنّ السؤال دائما هو فقط، ما إذا كان هذا النوع من التجمّع حسب الصديق والعدوّ قائماً أم ليس قائما من حيث هو إمكانيّة واقعية أو واقع فعليّ، وذلك بقطع النظر عن أيّ الدوافع الإنسانية هي قويّة كفاية حتى تتسبّب فيه.

لا شيء يمكنه أن يفلت من هذه النتيجة المنطقية للسياسي. وحتى لو كانت المعارضة السلمية ضدّ الحرب قد بلغت من القوّة بحيث تستطيع

أن تدفع دعاة السلام إلى الدخول في حرب ضدّ المناهضين للسلام،[37] في نحو من «الحرب ضد الحرب»، فإنّ ذلك سوف يثبت أنّها تملك بالفعل قوّة سياسيّة، وذلك من أجل أنّها قويّة كفاية من أجل تجميع الناس وفق الصديق والعدوّ. وإذا كانت إرادة منع الحرب قويّة بحيث لم تعد تخشى الحرب نفسها، فذلك أنّها بذلك تحديدا قد صارت دافعاً سياسيّا، بمعنى هي أقرّت بالحرب وحتى بمنطق (Sinn) الحرب، وإن كان ذلك بوصفها احتمالا أقصى فحسب. وفي الوقت الحاضر يظهر أنّ ذلك نوع واعد بشكل خاص من تبرير الحروب. إنّ الحرب تجري بذلك في شكل «الحرب الأخيرة النهائية للإنسانية» في كل مرة. وهذا النوع من الحروب هي بالضرورة حروب مكثّفة وغير إنسانية، من أجل أنّها، **بتجاوز ما هو سياسي**، هي ينبغي في نفس الوقت أن تحطّ من شأن العدوّ في مقولات أخلاقية وغيرها وتجعل منه وحشا غير إنساني، ليس فقط ينبغي صدّه، بل ينبغي أن يتمّ **القضاء عليه** (vernichtet) بشكل نهائي، **وبالتالي هو لم يعد فقط عدوّا ينبغي إعادته إلى حدوده**. ومن خلال إمكانيّة هذا النوع من الحروب يتجلّى بشكل واضح على نحو خاص أنّ الحرب من حيث هي إمكانية واقعية هي لا تزال حاضرة اليوم، وهو ما يهمّ فقط بالنسبة إلى التمييز بين الصديق والعدوّ وبالنسبة إلى معرفة السياسي.

4. في الدولة بوصفها شكل الوحدة السياسية

إنّ كلّ تناقض ديني أو أخلاقي أو اقتصادي أو عرقي أو من أيّ نوع آخر إنّما يتحوّل إلى تناقض سياسي، عندما يصبح قويا كفاية بحيث

يمكنه بالفعل أن يجمّع الناس حسب الصديق والعدوّ. لا يكمن السياسي في الصراع نفسه، الذي له بدوره قوانينه الخاصة، التقنية والنفسية والعسكرية، بل، كما قيل من قبل، في سلوك تعيّنه هذه الإمكانية الواقعية، وفي المعرفة الواضحة للوضعية الخاصة، المعيّنة بتلك الإمكانية، وفي مهمّة التمييز بشكل صحيح بين الصديق والعدوّ. إنّ جماعة دينيّة، هي بما هي كذلك تخوض هذا النوع من الحروب، سواء كان ذلك ضدّ المنتمين إلى جماعة دينية أخرى، أو أيّ حرب أخرى، إنّما هي، ما وراء الجماعة الدينية، اتّحاد سياسي. وبذلك أيضا هي كيان سياسي، عندما تمتلك، في معنى سالب فقط، إمكانية التأثير على مسار حاسم، عندما تكون في وضع بحيث تستطيع عبر حظر ما[38] على المنتمين إليها أن تمنع الحرب، بمعنى أن تنفي بشكل فاعل صفة العدوّ عن خصم ما. ونفس الشيء يسوغ بالنسب إلى اتحاد (Vereinigung) الناس الذي يقوم على أساس اقتصادي، على سبيل المثال بالنسبة إلى شركة صناعية أو نقابة عمالية. كذلك فإنّ «طبقة» بالمعنى الماركسي للفظ هي تكفّ عن أن تكون اقتصاديّة محضة، وتصبح كياناً سياسيّا، وذلك عندما تبلغ إلى هذه النقطة الحاسمة، نعني عندما تأخذ «الصراع» الطبقي على محمل الجدّ وتعامل العدوّ الطبقي باعتباره عدوّا فعليّا، وتحاربه سواء في شكل دولة ضدّ دولة أخرى، أو في نطاق حرب أهلية داخل دولة ما. إنّ الصراع الفعلي هو بذلك لم يعد يجري بالضرورة حسب القوانين الاقتصادية، بل إنّما له- بجانب مناهج الصراع بالمعنى التقني المحصور- ضروراته وتوجّهاته السياسية، وتحالفاته وتسوياته،

الخ. فإذا ما استولت البروليتاريا على السلطة السياسية داخل دولة ما، فإنّ ما نشأ عندئذ هو دولة بروليتارية، هي لا ينقصها شيء كي تكون جسماً (Gebilde) سياسيّا، مثلما هو الحال مع دولة قومية أو دولة كهنوت أو دولة تجّار أو دولة عسكر، أو دولة موظّفين أو أيّ صنف آخر من الوحدة السياسية. ولو نجحنا في تجميع الإنسانية جمعاء وفق التناقض بين البروليتاري والبورجوازي، في شكل أصدقاء وأعداء داخل الدول البروليتارية والدول الرأسمالية، وزالت بذلك كل تجمّعات الصديق والعدوّ الأخرى، إذنْ لانْكشف الواقع السياسي بتمامه، الذي كانت أخبرت عنه تلك المفاهيم التي تبدو في أوّل الأمر اقتصاديّة «محضة». فإذا كانت القوة السياسية لطبقة أو أيّ مجموعة أخرى داخل شعب ما تنحصر في كونها تستطيع أن تمنع القيام بحرب في الخارج، من دون أن تكون لها هي نفسها القدرة أو الإرادة اللازمة من أجل أن تستولي على سلطة الدولة، وأن تميّز من ذات نفسها بين الصديق والعدوّ وبالتالي أن تقوم عند الضرورة بشنّ الحرب، فإنّ ذلك يعني أنّ الوحدة السياسية قد انهارت.

بإمكان السياسي أن يستمدّ قوّته من الميادين المختلفة للحياة الإنسانية، من تناقضات دينية أو اقتصادية أو أخلاقية وغيرها؛ فهو لا يشير إلى أيّ مجال خاص بل فقط إلى **درجة الحدّة** (Intensitätsgrad)في ترابط أو تفرّق أناس، يمكن أن تكون دوافعهم من نوع ديني أو قومي (بالمعنى العرقي أو الثقافي) أو اقتصادي أو أيّ نوع آخر[39] وتؤدّي في أوقات مختلفة إلى اتحادات وانشقاقات مختلفة. إنّ التجمّع الواقعي

إلى أصدقاء وأعداء هو من حيث الوجود قويّ وحاسم بحيث أنّ التناقض غير السياسي في نفس اللحظة التي يُحدث فيها هذا التجمّع، هو يؤجّل مقاييسه ودوافعه التي كانت إلى حدّ الآن دينية «محضة» واقتصادية «محضة» وثقافية «محضة»، ويصبح منذ الآن خاضعا للشروط والنتائج الجديدة تماما، والفريدة من نوعها، للوضعية السياسية، والتي هي شروط ونتائج غير منطقية و«غير عقلانية» للغاية غالب الأحيان، متى نُظر إليها من تلك الزاوية الدينية «المحضة» أو الاقتصادية «المحضة» أو أيّ زاوية «محضة» أخرى. وعلى العموم يكون سياسيًا ذلك التجمّع الذي يأخذ وجهته من حالة الأزمة (Ernstfall). ولهذا السبب هو دائما ما يكون التجمّع الإنساني **المحدِّد** (massgebend)، وبالتالي فإنّ الوحدة السياسية، متى كانت موجودة بعامة، هي الوحدة المحدّدة و«صاحبة السيادة» (souverän) في معنى أنّ القرار حول الحالة الحاسمة، حتى وإن كان ذلك هو الحالة الاستثنائية، هو لضرورة مفهومية ينبغي أن يكمن فيها على الدوام.

إنّ لمصطلح «السيادة» هنا معنى موجبًا، مثله مثل مصطلح «الوحدة» (Einheit). كلاهما لا يعنيان أبدا أنّ كلّ جزئيّة من وجود كلّ إنسان، ينتمي إلى وحدة سياسية ما، ينبغي أن تكون معيّنة ومحكومة بما هو سياسي، أو أنّ منظومة مركزيّة ما يجب أن تقضي على كلّ تنظيم أو هيئة أخرى. وقد يمكن أن تكون الاعتبارات الاقتصادية أقوى من كل ما تريده حكومةُ دولة ما، تزعم أنّها محايدة اقتصاديّاً؛ وبسبب قناعات دينية فإنّ السلطة التي تتمتّع بها دولة تزعم أنّها محايدة على مستوى

طائفي تشعر كذلك بحدودها. لكنّ ما يهمّ دوماً هو حالة النزاع (Konfliktsfall) فحسب. وإذا كانت القوى المعارضة الاقتصادية أو الثقافية أو الدينية قوية بحيث أنّها هي التي من ذات نفسها تحسم القرار حول حالة الأزمة، فإنّها بذلك قد أصبحت الجوهر الجديد للوحدة السياسية. وإذا هي لم تكن قويّة كفايةً بحيث تمنع حربًا مزمعاً عليها وهي على الضدّ من مصالحها ومبادئها، فهذا يبيّن أنّها لم تبلغ بعدُ النقطة الحاسمة للسياسي. وإذا كانت قوية كفاية بحيث تمنع حرباً أرادتها قيادة الدولة، وهي متعارضة مع مصالحها ومبادئها، ولكنّها ليست قويّة كفاية بحيث هي تحسم من ذات نفسها حرباً [40] حسب قرارها، فذلك يعني أنّه لم يعد يوجد كيان (GrÖße) سياسي موحّد. ومهما يكن من أمر: فإنّه بسبب التوجّه وفق حالة الأزمة الممكنة الناجمة عن الصراع الفعلي ضدّ عدوّ فعليّ فإنّ الوحدة السياسية هي بالضرورة إمّا أنّها هي الوحدة المحدِّدة بالنسبة إلى التجمّع حسب منوال الصديق والعدوّ وبهذا المعنى (وليس في معنى الحكم المطلق) هي صاحبة السيادة، وإمّا أنّها غير موجودة بعامة.

حين تمّ الاعتراف بالدلالة السياسية الكبرى للاتحادات الاقتصادية داخل الدولة وخصوصا ملاحظة تنامي الاتحادات العمالية، صارت قوانين الدولة ضدّ سلاحها الاقتصادي، أي الإضراب، عاجزة تماما، بحيث تمّ الإعلان بشكل متعجّل عن موت الدولة ونهايتها. وقد حدث ذلك، حسب رأيي، كنظرية خاصة للمرة الأولى منذ 1906 و1907 مع النقابيين الفرنسيين. ومن المنظّرين للدولة الذين ينتمون إلى

هذا السياق، كان ليون ديغيت (Duguit)[280] الأكثر شهرة؛ وقد حاول منذ 1901 نقض مفهوم السيادة وتصوّر شخصية الدولة، وذلك بواسطة بعض الحجج الجيّدة ضدّ ميتافيزيقا غير نقدية في الدولة وضدّ أشكال شخصنة (Personifizierungen) الدولة، هي في النهاية مجرّد رواسب من عالم الحكم المطلق للأمراء، لكنّها من حيث الجوهر هي قد فقدت المعنى السياسي الأصيل لفكرة السيادة. وشيء شبيه بذلك يصحّ أيضا بالنسبة إلى [41] النظرية التعدّدية المزعومة للدولة لدى ج. د. ه. كول[281] وهارولد ج. لاسكي[282]، التي نشأت لاحقا في البلدان الأنجلوسكسونية. وتتمثّل التعدّدية عندهما في إنكار الوحدة السيادية للدولة، بمعنى إنكار الوحدة السياسية، والتأكيد دوما من جديد على أنّ الإنسان الفرد يعيش ضمن شروط وقيود اجتماعية مختلفة عديدة: فهو عضو في جماعة دينية، ووطن قومي (Nation)، ونقابة عمالية، وأسرة، ونادٍ رياضي، و«جمعيات»(Assoziationen) عديدة أخرى، هي تتحكّم فيه بطرق شتى حسب كلّ حالة، وتفرض عليه «عددا من واجبات الوفاء وأشكال الولاء»، وذلك من دون أن يكون بإمكان المرء أن يقول عن أيّ واحدة من هذه الروابط أنّها محدِّدة وصاحبة السيادة على نحو غير مشروط. بل سيكون بمقدور الجمعيات المختلفة، كلّ واحدة في مجال مختلف، أن تثبت نفسها بوصفها هي

(280) - Léon Duguit (1859-1928). قانوني فرنسي مختص في القانون العام. لجأ إلى مذهب الوضعية المنطقية.

(281) - George Douglas Howard Cole (1889-1959). سياسي واقتصادي ومنظّر ومؤرخ بريطاني. مدافع عن الأطروحات الاشتراكية.

(282) - Harold Joseph Laski (1893-1950). منظّر سياسي انجليزي.

الجمعية الأقوى، وبالتالي لا يمكن أن يتمّ حسم النزاع حول شروط الولاء والوفاء إلاّ حالة بحالة. قد يمكننا على سبيل المثال أن نتصوّر أنّ الأعضاء في اتحاد عمالي، إذا ما أصدرت تلك المنظّمة أمرا بأنّ عليهم ألاّ يزوروا أيّ كنيسة، هم على الرغم من ذلك يذهبون إليها، ولكن في نفس الوقت هم أيضا لا يتّبعون دعوة آتية من الكنيسة كي ينسحبوا من الاتحاد العمالي.

ومن خلال هذا المثال فإنّ التنسيق بين الجماعات الدينية والرابطات المهنية، الذي يمكن أن يتحوّل بسبب التناقض المشترك للطرفين مع الدولة إلى تحالف بين الكنيسة والاتحاد العمالي، هو أمر لافت للنظر بشكل خاص. وهو سمة نمطيّة بالنسبة إلى النزعة التعدّدية التي ظهرت في البلدان الأنجلوسكسونية، والتي كانت [42] نقطة انطلاقها النظرية، إلى جانب نظرية التعاونيات التي وضعها أطوّ فون غيرك[283]، هي قبل كل شيء كتاب ج. نوفيل فجيس[284] حول الكنائس في الدولة الحديثة (1913). وإنّ الحدث التاريخي الذي يعود إليه لاسكي باستمرار ومن الواضح أنّه ترك أثرا كبيرا عليه، إنّما هو العمل المعاصر وغير المثمر أيضا الذي قام به بسمارك ضدّ الكنيسة الكاثوليكية والاشتراكيين. ففي «الصراع الثقافي» (Kulturkampf) ضدّ الكنيسة الرومانية قد تبيّن أنّه حتى دولة بالقوّة الجبارة التي كانت لإمبراطورية بسمارك هي لم تكن مطلقة السيادة والقدرة؛ كذلك فهذه الدولة لم تحقّق

(283) - Otto Friedrich von Gierke (1841-1921). سياسي ومؤرّخ قانون ألماني.
(284) - John Neville Figgis (1866-1919). مؤرخ انجليزي وكاهن انغليكاني. اشتُهر في تاريخ الأفكار بمفهوم الدولة التعدّدية. والذي اقتبسه من فون غيِرك.

نصرا يُذكر ضدّ الطبقة العمالية الاشتراكية ولا هي كانت في المجال الاقتصادي في وضع يسمح لها بأن تسحب من أيدي النقابات العمالية تلك السلطة الكامنة في «حق الإضراب».

إنّ هذا النقد صائب إلى حدّ كبير. فإنّ مصطلحات «القدرة الكلية» (Allmacht) للدولة هي في واقع الأمر مجرّد [43] علمنات (Säkularisierungen) سطحية للصيغ اللاهوتية عن جبروت الربّ، كما أنّ النظرية الألمانية في القرن التاسع عشر عن «شخصيّة» الدولة هي في جزء منها نقيضة خصوميّة، موجّهة ضدّ شخصيّة الأمير «المطلق»، وفي الجزء الآخر هي انحراف داخل الدولة بوصفها «الطرف الثالث الأسمى» نحو أحد جانبيْ المعضلة المتقابلين: سيادة الأمير أو سيادة الشعب. ولكن بذلك لم تتمّ الإجابة بعد عن السؤال عن أيّ «وحدة اجتماعية» (إذا كان يحقّ لي هذه المرة أن أستعمل هنا المفهوم الليبرالي غير الدقيق عن «الاجتماعي») من شأنها أن تقرّر حالة النزاع (Konfliktsfall) وأن تحدّد التجمّع الحاسم وفق الصديق والعدوّ. لا كنيسة ولا اتحاد عمّالي ولا حلف بينهما كان يمكن أن يمنع أو يتجنّب حرباً أرادت الإمبراطورية الألمانية تحت بسمارك أن تخوضها. طبعاً لم يكن بسمارك يستطيع أن يعلن الحرب ضدّ البابا، ولكن فقط لأنّ البابا نفسه لم يعد يملك حق إعلان الحرب (jus belli)؛ كما أنّ اتحاد العمال الاشتراكي لم يكن يفكّر في أن يظهر في مظهر «طرف محارب» (partie belligérante)(285). لم يكن هناك على أيّ حال أيّ هيئة تستطيع أو تريد

(285) - بالفرنسية في النص الألماني.

أن تعارض قرار الحكومة الألمانية وقتئذ الخاص بحالة الأزمة، من غير أن تصبح هي نفسها عدوّا سياسيّا وتعرّض نفسها لكل تبعات هذا المفهوم، وعلى العكس من ذلك لم تكن الكنيسة ولا منظّمة العمال لتسلّم نفسها إلى حرب أهلية. هذا الأمر كافٍ من أجل إرساء مفهوم عقلاني عن السيادة والوحدة. وإنّ الوحدة السياسية طبقا لماهيتها نفسها إنّما هي الوحدة الحاسمة، وذلك بصرف النظر عن القوى التي تستمدّ منها دوافعها النفسية القصوى. فهي إمّا موجودة أو غير موجودة. وعندما توجد فإنّها تكون هي الوحدة الأسمى، أي المحدّدة للحالة الفاصلة.

[44] أَنّ **الدولة** هي وحدة (Einheit)، وفي الحقيقة هي الوحدة الحاسمة، هو أمر مبنيّ على طابعها السياسي. وإنّ النظريّة التعدّدية لا هي نظرية الدولة التي من شأن دولة تتوصّل إلى الوحدة عبر فدرالية المنظّمات الاجتماعية ولا هي مجرّد نظرية في انحلال الدولة أو دحضها. فإذا هي رفضت وحدتها ووضعتها، من حيث هي «جمعية سياسية»، بجانب الجمعيات الأخرى، الدينية أو الاقتصادية على سبيل المثال، باعتبار أنّ لها نفس الجوهر (wesensgleich)، فإنّه ينبغي عليها قبل كل شيء أن تجيب عن السؤال حول المضمون المخصوص للسياسي. إلاّ أنّنا لا نجد في أيٍّ من الكتب العديدة التي وضعها لاسكي تعريفا محدّدا للسياسي، على الرغم من أنّ الكلام قد كان دائما حول الدولة والسياسة والسيادة و«الحكم» (Government)(286). إنّ الدولة قد تحوّلت ببساطة

(286) - بالإنجليزي في النص الألماني.

إلى جمعيّة تتنافس مع جمعيّات أخرى؛ لقد صارت شركة (Gesellschaft) بجانب وبين شركات عديدة أخرى، توجد داخل أو خارج الدولة. هذه هي «تعدّدية» هذه النظرية عن الدولة، التي وجّهت كلّ حدّة ذكائها ضدّ المبالغات السابقة للدولة، ضدّ «سموّها» و«شخصيتها»، ضدّ «استقطابها» للوحدة الأسمى، في حين أنّه يبقى غير واضح، ماذا يجب عندئذ أن تكون عليه الوحدة السياسية بعامة. فتارة تظهر بطريقة ليبرالية قديمة بوصفها مجرّد خادمة للمجتمع المتعيّن في جوهره بشكل اقتصادي، وتارة تظهر على الضدّ من ذلك بطريقة تعدّدية بوصفها نوعا خاصا من الشركة، نعني بوصفها جمعية بجانب جمعيات أخرى، وتارة أخرى في النهاية بوصفها نتاج فدرالية المنظّمات الاجتماعية أو نوعا من السقف الجمعياتي (Dach-Assoziation) للجمعيات. بيد أنّه سوف ينبغي قبل كل شيء أن نفسّر انطلاقا من أيّة أسس يكوّن البشر، بجانب الجمعيّات السياسية والثقافية والاقتصادية وجمعيات أخرى، جمعية سياسية أيضا، «جمعية حكومية»، وفيم يتمثّل المعنى السياسي خصوصا لهذا النوع الأخير من الجمعيات. إذْ لا يوجد هنا خيط مؤكّد وواضح لمجرى الأفكار علينا أن نتعرّف عليه، وما يظهر هنا بوصفه مفهوماً أخيرا وجامعاً، كلّيا-واحديّا (monistisch) وليس تعدّديا البتّة، هو لدى كول «society»/ المجتمع، ولدى لاسكي «humanity»/ الإنسانية.

هذه النظرية التعدّدية في الدولة هي قبل كل شيء تعدّدية في حدّ ذاتها، بمعنى هي ليس لها أيّ مركز موحّد، بل تستمدّ دوافع تفكيرها

من دوائر فكرية مختلفة (مثل الدين[45] والاقتصاد والليبرالية والاشتراكية، الخ.)؛ وهي تُغفل المفهوم المركزي لهذه النظرية عن الدولة، نعني مفهوم السياسي، وهي لا تبيّن ولو مرة واحدة إمكانيّة أنّ تعدّدية الاتحادات قد يمكن أن تقود إلى وحدة سياسية مبنيّة على أساس فدرالي؛ هي عالقة تماما في نزعة فردانية ليبرالية، من أجل أنّها في نهاية المطاف لا تفعل شيئا إلاّ في خدمة الفرد الحرّ وجمعياته الحرّة التي تتلاعب ضدّ الجمعيات الأخرى، في حين أنّ كل المسائل والنزاعات إنّما يتمّ حسمها من قِبل الأفراد. وفي الحقيقة ليس ثمّة أيّ «مجتمع» (Gesellschaft) سياسي أو «جمعية»(Assoziation) سياسية، بل ثمّة فقط وحدة سياسية، «أمّة» (Gemeinschaft) سياسية. إنّ الإمكانية الواقعية للتجمّع على منوال الأصدقاء والأعداء إنّما هي كافية من أجل خلق وحدة فاصلة تتجاوز مجرّد الوقوف عند ما هو مجتمعي-جمعياتي، وحدة هي شيء آخر تماما وشيء حاسم في مقابل سائر الجمعيات. فإذا ما سقطت هذه الوحدة نفسها في دائرة الاحتمالات، فإنّ السياسي نفسه يسقط أيضا. إنّه فقط طالما أنّ ماهية السياسي لم يتمّ التعرّف عليها أو أخذها في الاعتبار فإنّه سكون يكون ممكنا أن توضع «جمعيّة» سياسية تعدّدية بجانب جمعية دينية أو ثقافية أو اقتصادية أو جمعية أخرى، وأن تسمح لها بأن تدخل معها في تنافس. ومن ماهية السياسي يمكن أن تنتج بلا شك، كما يجب أن نشرح ذلك لاحقا (في الفقرة 6)، تبعات تعدّدية، ولكن ليس في معنى أنّها تحدث **داخل** نفس الوحدة السياسية الواحدة، بل أنّه في نطاق التجمّع الحاسم وفق الصديق والعدوّ إنّما

يمكن أن تظهر نزعة تعدّدية، ولكن من دون أن يؤدّي كسر الوحدة إلى تخريب العنصر السياسي نفسه.

5. في القرار حول الحرب والعدوّ

إنّما إلى الدولة، من حيث هي في ماهيتها وحدة سياسية، إنّما يرجع **حقّ إعلان الحرب** (jus belli)[287]، ونعني بذلك الإمكانية الفعلية لتحديد العدوّ، في حالة معيّنة وبفضل قرار خاص، ومحاربته. أمّا بأيّة وسائل تقنية سوف يجري الصراع، وممّا يتألّف تنظيم الجيش، وما هو حجم التوقّعات حول كسب الحرب، كلّ ذلك هو هنا بلا أهمية، وطالما أنّ الشعب الموحّد سياسيّاً هو جاهز [46] للصراع من أجل وجوده واستقلاله، وهو الذي يحدّد بفضل قراره الخاص فيم يكمن استقلاله وحريته. ويبدو أنّ تطور التقنية العسكرية قد أدّى إلى أنّ عددا صغيرا فقط من الدول لا تزال تسمح له قدرته الصناعية بأن يخوض حربا واعدة، في حين أنّ دولا أقلّ حجما وأضعف هي تتخلى طوعا أو كرها عن **حق إعلان الحرب** (jus belli)[288]، عندما لا تفلح في الحفاظ على استقلالها عبر سياسة تحالف صحيحة. إلاّ أنّه بهذا التطوّر لم يتمّ إثبات أنّ الحرب والدولة والسياسة بعامة قد زالت. ذلك أنّ كلّ واحد من التغيرات والتقلبات العديدة للتاريخ والتطور الإنساني هو قد اتّخذ أشكالا جديدة وأبعادا جديدة من التجمّع السياسي، وهو قد قضى على

---

(287) - باللاتيني في النص.

(288) - باللاتيني في النص.

أجهزة سياسية كانت موجودة من قبل، وأدّى إلى حروب خارجية وحروب أهلية، أمّا عدد الوحدات السياسية المنظّمة فهو يزيد بسرعة وينقص بسرعة.

إنّ الدولة، من حيث هي وحدة سياسية حاسمة، من شأنها أن تركّز في يدها سلطة هائلة: نعني إمكانية خوض الحرب ومن ثمّ التصرّف علناً في حياة الناس. وذلك أنّ حقّ **إعلان الحرب** يتضمّن هذا النوع من التصرّف؛ هو يعني هذه الإمكانية المزدوجة: أن تطلب من المنتمين إلى شعبها الاستعداد للموت والاستعداد للقتل، وأن يقتلوا الناس الذين يوجدون في جانب العدوّ. لكنّ قيادة دولة عاديّة إنّما يتمثّل قبل كل شيء في تحقيق الشعور بالرضا (Befriedung) الكامل **داخل** الدولة وإقليمها، وإرساء «الهدوء والأمن والنظام» وبالتالي خلق الوضعية **العادية** (normale)، التي تفترض أنّ المعايير القانونية بعامة بإمكانها أن تسوغ، من أجل أنّ كل معيار (Norm) يفترض وضعية عادية (normale) ولا يمكن لأيّ معيار أن يمتلك صلاحية بالنسبة إلى وضعية غير عادية(abnorme) مناقضة له تماما.

إنّ ضرورة الشعور بالرضا داخل الدولة هذه إنّما تؤدّي في وضعية حرجة إلى أنّ الدولة، من حيث هي وحدة سياسية، هي التي تحدّد أيضا بنفسها، طالما هي توجد، من هو «العدوّ الداخلي». ولهذا السبب فإنّه ثمّة في كل الدول بطريقة معيّنة شيء عرفه القانون العام للجمهوريات اليونانية بوصفه إعلان-البوليموس (Πόλεμος-Erklärung)/ إعلان الحرب،[47] وعرفه القانون العام الروماني بوصفه إعلان-

العدوّ (hostis-Erklärung)، أشكال مخفيّة من النبذ والطرد والحظر وهدر الدم والوضع خارج القانون، حادّة أو ناعمة، حادثة تلقائيا أو على أساس قوانين خاصة، صريحة أو في أوصاف عامة، وبكلمة واحدة أشكال من **إعلان العدوّ** (Feinderklärung) داخل الدولة. إنّ هذا من شأنه أن يكون، بحسب سلوك المعلَن عنه بوصفه عدوّاً للدولة، أمارة على الحرب الأهلية، بمعنى أمارة على تفكّك الدولة بما هي وحدة سياسية منظمة، مسالمة في نفسها، محصورة داخل إقليم ما، وموصدة في وجه الغريب. وعبر الحرب الأهلية سوف يتقرّر المصير اللاحق لهذه الوحدة. وبالنسبة إلى قانون مدني دستوري هذا الأمر ليس أقلّ صحّة، لكنّه بالأحرى أكثر بداهة بالنسبة إلى أيّ دولة أخرى. وذلك أنّ الدستور، في نطاق «الدولة الدستورية»، كما يقول لورنتز فون شتاين[289]، إنّما هو «التعبير عن النظام المجتمعي، وعن وجود المجتمع المدني نفسه. ومثلما تمّت مهاجمته، فإنّ الصراع ينبغي أن يُحسَم خارج الدستور والقانون، **وبالتالي من خلال قوّة الأسلحة**.»

[48] إنّ صلاحية (Befugnis) التصرّف في حياة إنسان وموته في شكل حكم جزائي، أي jus vitae ac necis / الحق على الحياة والموت، يمكن أيضا أن يرجع إلى رابطة أخرى، قائمة داخل الوحدة السياسية، إلى العائلة مثلا أو إلى ربّ العائلة، ولكنّ ذلك لا ينطبق، طالما تكون الوحدة السياسية قائمة بما هي كذلك، على حقّ إعلان الحرب/ jus belli، أو حق إعلان العدوّ. كذلك فإنّ الحق في الثأر للدم بين العائلات

(289) - Lorenz von Stein (1815-1890). عالم اقتصاد وعالم اجتماع ألماني.

أو القبائل سوف ينبغي على الأقلّ أن يُعلَّق أثناء حرب ما، إذا كان يجب أن توجد وحدة سياسية بعامة. إنّ عصبة من الناس تريد أن تتنازل عن هذه التبعات الخاصة بالوحدة السياسية هي لن تكون وحدة سياسية، إذْ بذلك هي تتنازل عن إمكانيّة أن تقرّر بشكل حاسم من عليها أن تعتبره عدوّا وأن تعامله بوصفه كذلك. ومن خلال السلطة على الحياة الفيزيائية للبشر إنّما ترفع الجماعة (Gemeinschaft) السياسية نفسها فوق كلّ نوع آخر من الجماعة أو من المجتمع. وفي نطاق الجماعة تستطيع الهياكل الخاضعة التي لها طابع سياسي ثانوي أن توجد عندئذ مع صلاحيات خاصة أو منقولة، وحتى مع «حقّ على الحياة والموت»[290] لا ينطبق إلاّ على المنتمين إلى مجموعة ضيّقة.

تستطيع جماعة دينية أو كنيسة أن تطلب من المنتمي إليها أن يموت من أجل عقيدته وأن يكابد الشهادة، ولكن فقط لأجل خلاص روحه الخاص، وليس من أجل الجماعة الكنسية من حيث هي هيكل سلطوي قائم في الدنيا (Diesseits)؛ وإلاّ فإنّها تصبح كياناً سياسيّا؛ إنّ حروبها المقدّسة و حملاتها الصليبية هي أعمال تقوم على قرار حول العدوّ مثلها مثل الحروب الأخرى. وضمن مجتمع متعيّن اقتصاديّا، يجري نظامه، أي اشتغاله الذي يمكن التهكّن به في نطاق مقولات اقتصادية، لا يمكن تحت أيّ [49] زاوية نظر يمكن تصوّرها أن يُطلَب من عضو ما من المجتمع أن يضحّي بحياته من أجل مصلحة الاشتغال الخالي من العوائق. أمّا أن نعلّل هذا النوع من الطلب بالجدوى الاقتصادية فذلك

(290) - باللاتيني في النص.

سوف يكون متعارضا مع المبادئ الفردانية لنظام اقتصادي ليبرالي ولا يمكن أبدا تبريره انطلاقا من المعايير أو المثل العليا لاقتصاد تمّ تصوّره بوصفه مستقلاّ. إنّ الإنسان المفرد قد يمكن أن يموت بمشيئته من أجل ما يريد؛ فهذا الأمر، مثل كل شيء جوهري في مجتمع ليبرالي-فردانيّ، هو «شأن خاص» (Privatsache)، بمعنى شأن متعلق بقرار (Entschliessung) حرّ، غير مسيطر عليه، لا يهمّ أحدا آخر غير المقرّر-الحرّ نفسه.

إنّ المجتمع الذي يشتغل اقتصاديّا إنّما يمتلك ما يكفي من الوسائل كي يضع خارج المدار أيّ مغلوب أو فاشل في التنافس الاقتصادي أو حتى أيّ «مشاغب»، وأن يجعله غير مضرّ بطريقة «سلمية»، غير عنيفة، ومتى قلنا ذلك بشكل ملموس، أن يتركه يموت جوعاً إذا هو لم يرضخ طواعية؛ وإنّ منظومة مجتمعية ثقافيّة أو حضاريّة هي لن تنقصها «المؤشرات الاجتماعية» كي تتخلّص من التهديدات غير المرغوب فيها أو الزيادات غير المرغوب فيها. إلاّ أنّه لا يوجد أيّ برنامج أو مثل أعلى أو معيار أو غائية يمكن أن يمنح حقّ التصرّف في الحياة الفيزيائية لأناس آخرين. وأن نطلب من الناس، بكلّ جدّية، أن يقتلوا الناس وأن يكونوا على استعداد لأنْ يموتوا من أجل أن تزدهر تجارة الذين لن يموتوا وصناعتهم، أو من أجل أن تكون القدرة الشرائية لأحفاد أخوته صلبة، إنّما هو أمر فظيع ومختلّ. وأن نلعن الحرب باعتبارها جريمة إنسانية ثم أن نطلب من الناس أن يخوضوا الحرب، وأن يقتلوا وأن يُقتلوا من أجل ألاّ تكون هناك «حرب أخرى أبدا»، فهذا تضليل لا

غبار عليه. إنّ الحرب، واستعداد الناس المحاربين للموت، والقتل الفيزيائي لأناس آخرين، هم يقفون على جانب العدوّ، كل هذا ليس له أيّ معنى معياري، بل فقط معنى وجوديّ (existenziell)، وذلك في واقع الأمر ضمن وضعيّة الصراع الفعلي ضدّ عدوّ فعليّ، وليس في نطاق أي مثل عليا أو برامج أو اعتبارات معيارية. ليس ثمّة أيّ غاية عقلانية ولا أيّ معيار مهما كان صحيحا، ولا أيّ برنامج مهما كان نموذجيا، ولا أيّ [50] مثل أعلى اجتماعي مهما كان جميلا، ولا أيّ مشروعية ولا قانونية، قد يمكن أن تبرّر أنّ على البشر أن يقتل بعضُهم بعضا من أجلها. وذلك أنّه إذا لم يحدث هذا النوع من التدمير الفيزيائي للحياة الإنسانية باسم إثبات وجوديّ(seinsmässig) لشكل الوجود الخاص بنا ضدّ نفي وجوديّ هو بدوره لهذا الشكل، فإنّه أمر لا يمكن تبريره. وحتى بالمعايير الإتيقية والقانونية لا يستطيع أحد أن يبرّر سبب أيّ حرب. وإذا كان ثمّة فعلا أعداء بالمعنى الوجودي، كما هو مقصود هنا، فإنّه من المعقول (sinnvoll)، ولكن معقول سياسيّا فقط، أن نتصدّى لهم عند الضرورة، وأن نتصارع معهم.

إنّ كون العدالة لا تنتمي إلى مفهوم الحرب، هو أمر معروف عموما منذ غروسيوس(291). وإنّ التراكيب التي تطالب بأن تكون الحربُ عادلة هي عادة ما تُستخدَم بدورها لغايات سياسية. وأن نطلب من شعب موحّد سياسياً ألاّ يخوض حربا إلاّ لأسباب عادلة، هو إمّا أمر مفهوم بنفسه، إذا كان ذلك يعني أنّ الحرب لا يجب أن تُخاض إلاّ ضدّ

(291)- Hugo Grotius (1583-1645). منظّر سياسي وقانوني ولاهوتي هولندي.

عدو فعليّ؛ وإمّا أنّ ذلك يتخفّى وراء السعي السياسي إلى تمرير التصرّف في حق الحرب[292] إلى أيد أخرى والعثور على معايير للعدالة ليست الدولة نفسها هي من يقرّر محتواها وتطبيقها على الحالات الجزئية، بل طرف ثالث، هو الذي يحدّد بهذه الطريقة من هو العدوّ. وطالما أنّ شعبًا يوجد في دائرة السياسي فإنّه ينبغي عليه، حتى ولو كان ذلك بالنسبة إلى الحالة القصوى فقط- ولكن هو وحده الذي يقرّر وجود هذه الحالة- أن يحدّد بنفسه وجه التمييز بين الصديق والعدوّ. وإنّه ها هنا إنّما تكمن ماهيةُ وجوده السياسي. فإذا هو لم يعد يمتلك القدرة أو الإرادة اللازمة لهذا التمييز، فإنّه يتوقّف عن الوجود سياسيّاً. فإذا هو سمح بأنْ يُملى عليه من طرف غريب ما من هو عدوّه وضدّ من يحقّ له أن يحارب أو لا يحارب، فإنّه بذلك لم يعد شعباً حرّا بل صار مصطفّا وراء نظام سياسي آخر أو صار تابعا له. إنّ أيّ حرب لا تأخذ معناها من كونها تُخاض من أجل مثل عليا أو[51] معايير قانونية، بل من كونها تُخاض ضدّ عدوّ فعليّ. وكلّ غشاوة على مقولة الصديق والعدوّ هذه هي تجد تفسيرها في الاختلاط بتجريدات أو معايير أخرى من أيّ نوع.

ليس بإمكان شعب موجود سياسيّاً أن يتنازل عن التمييز عند الاقتضاء بين الصديق والعدوّ وذلك من خلال حكم خاص يتحمّل عواقبه. هو يستطيع أن يقدّم تصريحاً رسميًا بأنّه يدين الحرب كوسيلة لحلّ حالات النزاع الدولية، وأنّه يتنازل عنها «كأداة للسياسة القومية»،

(292) - باللاتيني في النص: *jus belli*.

كما حدث ذلك سنة 1928 في ما يسمّى معاهدة كيلوغ[293]. إلاّ أنّه بذلك هو لم يتنازل عن الحرب بوصفها أداة للسياسة الدولية (وإنّ حرباً خادمة للسياسة الدولية يمكن أن تكون أفظع من الحرب التي تخدم فقط سياسة قومية)، ولا هو «أدان» الحرب بعامة أو «نبذها». أوّلا، إنّ هذا النوع من التصريح هو يوجد تحت تحفّظات معيّنة، هي، صراحة أو ضمناً، مفهومة بنفسها، على سبيل المثال التحفّظ المتعلق بالوجود الخاص للدولة والدفاع عن نفسها، والتحفّظ حول المواثيق القائمة، وحول الحق في وجود مستمرّ حرّ ومستقلّ، الخ. وثانيا، إنّ هذه التحفّظات،[52] فيما يخصّ بنيتها المنطقية، هي ليست بمعنى ما مجرّد استثناءات عن المعيار، بل هي التي تمنح المعيار عموما محتواه الملموس، إذْ لا توجد أيّ استثناءات في القيود الهامشية المتحفّظة على الالتزام، بل تحفّظات صانعة للمعايير، من دونها يكون الالتزام بلا محتوى؛ وثالثا، فإنّ هذه الدولة، وذلك طالما توجد دولة مستقلّة، هي التي تقرّر بنفسها، بفضل استقلالها، ما إذا كانت الحالة الخاصة بهذا النوع من التحفّظ (من قبيل الدفاع عن النفس، الهجوم على الخصم، انتهاك المواثيق القائمة بما في ذلك ميثاق كيلوغ، الخ.) معطاة أم لا؛ رابعا وأخيرا، يمكن للمرء ألاّ «ينبذ» شيئا من قبيل «الحرب» بعامة، بل فقط أناسا معيّنين، أو شعوبا أو دولا أو طبقات أو أديانا معيّنة، الخ.، يجب

(293) - هي معاهدة كيلوغ-بريان (Pacte Briand-Kellogg) أو ميثاق باريس، وقّعت عليه 63 دولة من أجل إدانة الحرب والتخلقي عن حق الحرب كوسيلة لحلّ النزاعات الدولية. وهو من اقتراح وزير الخارجية الفرنسي عندئذ Asride Briand الذي لعب دور "رسول السلام" بعد الحرب العالمية الأولى.

أن تُعتَبر «عدوّة» من خلال «نبذ»(Ächtung) ما. وهكذا فإنّ «نبذ الحرب» بشكل رسميّ هو لا يبطل التمييز بين الصديق والعدوّ، بل يمنحه، عبر إمكانياتٍ جديدة للإعلان الدولي عن **عدوّ** ما(hostis-Erklärung)، محتوى جديدا وحياة جديدة.

وإذا ما سقط هذا التمييز، سقطت الحياة السياسية بعامة. إنّ شعبا يوجد سياسيّا هو ليس حرّا أبدا في الإفلات عبر إعلانات المناشدة من هذا التمييز المصيري. فإذا ما صرّح جزء من الشعب بأنّه لم يعد يعرف أيّ عدوّ، فإنّه يضع نفسه حسب الظروف بجانب العدوّ ويكون عونا له، لكنّ التمييز بين الصديق والعدوّ لم يتمّ بذلك إبطاله. وإذا ما ادّعى مواطنو دولة ما عن أنفسهم أنّهم شخصيّا ليس لهم أعداء، فإنّ هذا ليس له أيّ صلة بهذه المسألة، وذلك أنّ أيّ أحد في حياته الخاصة (Privatmann) هو ليس له أعداء بالمعنى السياسي؛ فهو يستطيع بهكذا تصريحات أن يريد القول في أقصى الحالات إنّه يضع نفسه خارج المجموع الذي حسب وجوده هو ينتمي إليه، وأنّه يودّ أن يعيش في نطاق حياته الخاصة فقط. وفضلا عن ذلك سوف يكون من الضلال أن نعتقد أنّ شعباً مفردا قد يكون بإمكانه، عبر الإعلان عن صداقته مع كل العالم أو عبر [53] نزعه بنفسه لأسلحته طوعيّا، أن يزيح جانبا ذلك التمييز بين الصديق والعدوّ. فبهذه الطريقة لم يصبح العالم مجرّدا من السياسة (entpolitisiert) ولم يتمّ نقله إلى حالة من الأخلاقيّة المحضة أو القانونيّة المحضة أو الاقتصاديّة المحضة. وإذا كان شعب ما يخشى متاعب الوجود السياسي ومخاطره فإنّه سوف يوجد شعب آخر

بالتحديد هو الذي يأخذ على عاتقه هذه المتاعب، وذلك بأنْ يقوم «بحمايته ضد الأعداء الخارجيين» وبالتالي يضطلع بالسيادة السياسية؛ وعندئذ فإنّ الحامي هو الذي يحدّد العدوّ، وذلك بحسب ما تمليه العلاقة الأبدية بين **الحماية والطاعة**.

سوف يكون من الحمق أن نعتقد أنّ شعباً أعزل ليس له إلاّ الأصدقاء، وسوف يكون حساباً مخادعاً أن نعتقد أنّ العدوّ قد يمكن أن يتأثّر بعدم المقاومة. أنّ البشر بالتخلّي عن أيّ إنتاجيّة جماليّة أو اقتصاديّة سوف يمكنهم أن ينقلوا العالم مثلا إلى حالة من الأخلاقيّة المحضة، هو أمر لا أحد يعتبره ممكنا؛ لكنّ الأبعد من ذلك أن نعتقد أنّ شعباً بالتخلي عن كل قرار سياسي هو سوف يمكنه أن يجلب لنفسه حالة أخلاقية محضة أو اقتصادية محضة للإنسانية[54]. إنّ كون شعب ما لم يعد يمتلك القوّة أو الإرادة كي يستمرّ في دائرة السياسي، لا يعني أنّ السياسي سوف يزول من العالم. إذْ لا يزول إلاّ شعب ضعيف فحسب.

6. في أنّ العالم ليس وحدة سياسية بل كونٌ سياسي متعدّد

إنّ ما ينتج عن السمة المميّزة لمفهوم السياسي هو التعدّدية في عالم الدول. ذلك أنّ الوحدة السياسيّة تفترض الإمكانيّة الفعليّة للعدوّ وبالتالي تفترض وحدة سياسيّة أخرى، تتواجد معها. ولهذا السبب فإنّه ثمّة دائما على الأرض، طالما ثمّة دولة بعامة، عدد أكثر فأكثر من الدول، ولا يمكن أن توجد أيّ «دولة» عالمية شاملة(umfassend) للأرض

كلّها والإنسانية كافّة. إنّ العالم السياسي هو كون متعدّد (Pluriversum) وليس كونا واحدا (Universum). ومن هذه الجهة فإنّ كلّ نظرية في الدولة هي تعدّديّة، حتى وإن كان ذلك في معنى آخر غير معنى النظرية التعدّدية في الدولة التي ناقشناها آنفا (الفقرة 4). إنّ الوحدة السياسية لا تستطيع طبقا لماهيتها أن تكون كونيّة (universal) في معنى أن تكون وحدة شاملة للإنسانية بتمامها وللأرض بتمامها. فإذا حدث أن اتّحدت الشعوب والأديان والطبقات والمجموعات البشرية الأخرى على نحو بحيث صار أيّ صراع بينها مستحيلا وغير قابل للتصوّر، وإذا ما حدث أن باتت أيّ حرب أهليّة داخل امبراطوريّة شاملة للأرض بتمامها أمرا، حتى من حيث الإمكان، لم يعد يدخل البتّة فعلا في الاعتبار بالنسبة إلى كلّ الأزمان، فإنّ التمييز بين الصديق والعدوّ حتى من جهة الاحتمال فقط هو سوف يزول، ومن ثمّ لن يبقى هناك سوى رؤية للعالم خالية من السياسة(politikreine)، ثقافة، حضارة، اقتصاد، أخلاق، قانون، فنّ، ترفيه، الخ. ولكن لا سياسة ولا دولة. أمّا ما إذا ومتى سوف تظهر هذه الحالة للأرض والإنسانية، أنا لا أعرف. في الوقت الحاضر هذه الحالة غير موجودة. وسوف تكون قصّة مخادعة أن نفترض أنّها حالة قائمة وأن نظنّ أنّها التباس سوف يُرفع بسرعة، وذلك لأنّ حرباً تدور اليوم بين القوى الكبرى سوف تتحوّل بكل سهولة إلى «حرب عالمية»، وبالتالي فإنّ إنهاء هذه الحرب هو بالضرورة سوف يمثّل «السلام العالمي» وبالتالي هذه الحالة المثالية من عدم التسييس الكامل والنهائي.

إنّ الإنسانية من حيث هي كذلك هي لا تستطيع أن تخوض أيّ حرب، وذلك أنّه لا عدوّ لها، على الأقلّ على هذا الكوكب. وإنّ مفهوم[55] الإنسانية إنّما يستبعد مفهوم العدوّ، من أجل أنّ العدوّ نفسه لا يكفّ عن أن يكون إنساناً، ولا يكمن في ذلك أيّ تمييز مخصوص. وأنّ الحروب يتمّ خوضها باسم الإنسانية، هو ليس دحضاً لهذه الحقيقة البسيطة، بل له بالخصوص معنى سياسي مكثّف فحسب. فحين تحارب دولة ما عدوّها السياسي باسم الإنسانية فهذا ليس حرب الإنسانية، بل هي حرب من أجلها تحاول دولة معيّنة، في مواجهة خصمها في الحرب، أن تحتلّ مفهوماً كونيّاً، بغرض أن تتماهى بذلك معه (على حساب الخصم)، وذلك على غرار من يسيء استعمال السلم والعدل والتقدّم والحضارة، حتى يطالب بها لنفسه وينكرها على العدوّ. إنّ الإنسانية إنّما هي أداة إيديولوجيّة صالحة خصوصا للتوسّعات الإمبريالية، وفي شكلها الإتيقي-الخيري(ethisch-humanitär) هي مطيّة مخصوصة للإمبريالية الاقتصادية. وعلى هذا الأمر تنسحب، مع تحوير قليل، كلمة مأثورة عن برودان[294]: «من يقول إنسانية يريد أن يخدعنا». إنّ إجراء اسم «الإنسانية»، والاستناد إلى الإنسانية، والاستئثار بهذا اللفظ، كلّ ذلك لن يكون بإمكانه، بما أنّ المرء لا يستطيع أن يستخدم هكذا أسماء جليلة من دون بعض العواقب، إلاّ أن يكشف عن الادّعاء المفزع بأنّ العدوّ قد جُرّد من صفة

---

(294) - Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865). فيلسوف واقتصادي فرنسي، عصامي، منظّر الاشتراكية التحرّرية المعادية للسلطة وأوّل من سمّى نفسه "فوضويّا". عُرف بكتابه "فلسفة البؤس".

الإنسان، أنّه يجب أن يُعتبَر **خارج-القانون** (hors-la-loi)[295] **وخارج الإنسانية** (hors l'humanité)[296] وبالتالي يجب دفع الحرب إلى لا-إنسانيتها القصوى. ولكن بصرف النظر عن هذا الاستغلال السياسي جدّا للاسم غير السياسي للإنسانية فإنّ ليس ثمّة أيّ حرب للإنسانية بما هي كذلك. ليست الإنسانية مفهوما سياسيا، ولذلك لا توجد أيّ وحدة أو جماعة سياسية و لا أيّ **حالة** (Status)[297] مقابلة لها. وإنّ مفهوم الإنسانية الخاص بالقرن الثامن عشر، والذي هو [مقولة] خيرية، (humanitär) قد كان نفياً خصوصيّاً للنظام الأرستقراطي-الإقطاعي أو الفئوي (ständisch) القائم في ذلك الوقت[56] ولامتيازاته. إنّ إنسانية نظريات القانون الطبيعي والفردانية-الليبرالية، إنّما هو بناء مثالي كوني، بمعنى بناء اجتماعي يشمل كلّ البشر على الأرض، منظومة من العلاقات بين البشر الأفراد، منظومة لن تكون قائمة بالفعل إلاّ عندما تكون الإمكانية الواقعية للصراع مستبعَدة ويصبح التجمّع على أساس الصديق والعدوّ مستحيلا. وفي هذا المجتمع الكوني لن يكون هناك أيّ شعوب بوصفها وحدات سياسية، ولكن أيضا لن يكون ثمّة أيّ طبقات (Klassen) متصارعة ولا مجموعات متعادية.

لقد كانت فكرةُ عصبة الأمم (Völkerbund)[298] واضحة ودقيقة،

---

(295) - بالفرنسية في النص الألماني.
(296) - بالفرنسية في النص الألماني.
(297) - باللاتيني في النص: *status*.
(298) - بالمعنى الحرفي في الألمانية: "عصبة الشعوب".

وذلك طالما أنّ **عصبة الأمم** يمكن، من حيث هي مفهوم خصوميّ مضادّ، أن توضع مقابل عصبة الأمراء (Fürstenbund). هكذا بالتحديد نشأ اللفظ الألماني « Völkerbund» في القرن الثامن عشر. لكنّ هذه الدلالة الخصومية هي قد زالت مع زوال الدلالة السياسية للنظام الملكي. وفضلا على ذلك قد يمكن أن تكون «عصبة الأمم» أداة إيديولوجية لإمبرياليّة دول ما أو تحالف دولي موجّه ضدّ دول أخرى. وعندئذ ينسحب عليها كلّ ما كان قيل من قبل حول الاستعمال السياسي للفظة «الإنسانية». ولكن بالإضافة إلى ذلك قد يمكن أيضا في نهاية الأمر أن يتوافق إنشاء عصبة للأمم تشمل كلّ الإنسانية مع نزعة إلى حدّ الآن فقط هي غير واضحة جدّا، تصبو إلى تنظيم حالة مثالية غير سياسية عن المجتمع الكوني «للإنسانية». ولهذا السبب تتمّ المطالبة، دائما تقريبا على نحو غير نقدي نوعا ما، بالنسبة إلى هذا النوع من عصبة الأمم بأنّه يجب أن تصبح عصبة «كونية»، وذلك يعني أنّه ينبغي على كلّ الدول على الأرض أن تصبح أعضاء فيها. لكنّ هذه الكونيّة سوف ينبغي أن تعني ضربا من القضاء على السياسة (Entpolitisierung) بشكل كامل وبالتالي أوّلا وقبل كل شيء، كنتيجة منطقيّة، ولمرة واحدة على الأقلّ، **زوال الدول** (Staatenlosigkeit)[299].

ومن زاوية النظر هذه تظهر مؤسسة جنيف، التي تأسّست سنة 1919 بفضل معاهدات السلام في باريس، والتي تُسمّى في ألمانيا «Völkerbund»، والأفضل أن تُسمّى تبعاً لاسمها الفرنسي-الانجليزي (Société des Nations, League of Nations) «مجتمع الأمم» (Nationengesellschaft)،

(299) - بالمعنى المتداول : "فقدان الجنسية" أو عدم الانتماء إلى الدولة.

في مظهر هيكل متناقض. فهي بالتحديد منظّمة دولية بينية وتفترض الدول بما هي كذلك، تضبط بعض علاقاتها المتبادلة وتضمن حتى وجودها السياسي. هي ليس فقط كونية بل ولا حتى منظمة أممية[57]، وذلك إذا كان المرء يميّز حقّا لفظة «أممي»(international)، كما هي مستعملة، على الأقلّ في اللغة الألمانية، بشكل صحيح وصادق، عن لفظة «دولي» أو «بين الدول» (zwischenstaatlich)، ويحتفظ بها على العكس من ذلك للحركات الأمميّة أو بين الأمم فقط، بمعنى لذلك النوع من الحركات التي تتجاهل وحدة الإقليم السالفة ومناعة الدول القائمة وحصانتها، متخطّية حدود الدول ونافذة عبر أسوارها، كما هو حال الأممية الثالثة على سبيل المثال. وهنا تنكشف للتوّ التناقضات الأوّلية بين الأممي والدولي، بين المجتمع الكوني غير المسيّس(entpolitisiert) والضمانة الدولية للوضع القائم(status quo)لحدود الدول اليوم، وفي الأساس من الصعب أن نتصوّر كيف يمكن لتناول علمي لـ«عصبة الأمم» أن يمرّ على ذلك مرور الكرام وحتى أن يشجّع على هذه البلبلة. إنّ عصبة أمم جنيف هي لا تلغي إمكانيّة الحروب إلاّ بقدر ما تلغي الدول. وهي تفتح إمكانيات جديدة للحروب، وتسمح بالحروب، وتساند حروب التحالفات وتزيح سلسلة من موانع الحروب بحيث هي تشرعن وتعاقب حروبا معيّنة. وكما توجد إلى حدّ اليوم، هي مناسبة سانحة للتفاوض قد تكون مفيدة جدّا حسب الظروف، منظومة من المؤتمرات الدبلوماسية، التي تتمّ تحت اسم عصبة الأمم وجمعيّة الأمم، وفي ارتباط مع مكتب تقني، هو السكريتاريا أو الأمانة العامة. إنّها، كما

كنت أشرت إلى ذلك في موضع آخر [300]، ليست اتحادا (Bund) ولكن من الممكن على الأرجح أن تكون حلفاً. وإنّ المفهوم الأصيل للإنسانية لا يتجلّى فيها بشكل فعليّ إلاّ من جهة ما يقع نشاطها الحقيقي في مجال الأعمال الخيرية (humanitär) وغير السياسية، وكانت لها، على الأقلّ من حيث هي جماعة إدارية دولية، «نزعة» نحو الكونية؛ وبالنظر إلى هيئتها الفعلية وإلى الإمكانية التي لا تزال قائمة حتى داخل هذه العصبة المزعومة لاندلاع حرب ما فإنّ هذه «النزعة» هي أيضا مع ذلك مجرّد مصادرة مثالية. لكنّ عصبة أمم غير كونية هي بالطبع لن تكون لها عندئذ دلالة سياسية إلاّ عندما تمثّل حلفاً محتملا أو فعليّا، أو ائتلافاً. بذلك لن يوضَع الحق في الحرب (jus belli) جانباً، بل بوجه أو بآخر، كليا أو جزئيّا سوف يُنقَل إلى «الاتحاد». إنّ [58] اتحادا بين الشعوب (Völkerbund) من حيث هو تنظيم كوني موجود على نحو ملموس سوف ينبغي على الضدّ من ذلك أن ينجز العمل الصعب، نعني أوّلا أن ينتزع فعلا حقّ الحرب (jus belli) من كل التجمّعات الإنسانية التي لا تزال قائمة، وثانيا ألاّ يضطلع على الرغم من ذلك هو ذاته بأيّ حقّ في الحرب، وإلاّ سوف يتمّ من جديد إلغاء الكونية والإنسانية والمجتمع غير المسيّس، وباختصار كل السمات الجوهرية.

حين تشمل «دولة العالم» (Weltstaat) الأرض كلّها والإنسانية كلّها، فإنّها بذلك لا تكون وحدة سياسية وإنّما طريقة في الكلام فقط هي التي تجعلنا نسمّيها دولة. وحتى لو توحّدت الإنسانية كلّها والأرض كلّها فعلاً على أساس وحدة اقتصادية أو وحدة عبر تقنيات الاتصال

(300) - *Die Kernfrage des Volkerbundes* (Berlin: Ferd. Diimmler, 1926).

(verkehrstechnisch) ، فذلك سوف لن يكون بعدُ «وحدة اجتماعية»، كما لن يكون المقيمون في عمارة للإيجار أو مستهلكو الغاز المشتركين في نفس شركة الغاز أو المسافرون في نفس العربة «وحدة» اجتماعية. وطالما بقيت هذه الوحدة اقتصادية أو اتصالية فقط، فهي لن تستطيع بسبب عدم وجود خصم ما أن ترفع نفسها إلى حزب في الاقتصاد أو في الاتصالات. وإذا ما أرادت فيما أبعد من ذلك أيضا أن تكوّن وحدة في الثقافة أو في رؤية العالم أو وحدة «أعلى» على نحو آخر، ولكنها في نفس الوقت مع ذلك غير سياسية مطلقا، فإنّها سوف تكون تعاونيّة إنتاجية واستهلاكية باحثة عن نقطة محايدة بين الأخلاق والاقتصاد. وهي لن تعرف لا دولة ولا مملكة ولا امبراطورية، لا جمهورية ولا ملكيّة، لا أرستقراطية ولا ديمقراطية، لا حماية ولا طاعة، بل تكون قد فقدت كلّ طابع سياسي.

إلاّ أنّه من الواضح أنّه ينبغي علينا عندئذ أن نطرح هذا السؤال، **إلى أيّ أناس** (welchen Menschen)سوف تُمنح السلطة الرهيبة التي ستكون مقترنة بحضارة اقتصادية وتقنية شاملة للأرض برمّتها؟ ولا يمكن أبدا أن نرفض هذا السؤال بحجّة أنّنا نأمل في أنّ كلّ شيء حينئذ سوف «يجري تلقائيّا»، أنّ الأشياء سوف «تدير نفسها بنفسها»، وأنّ حكم البشر على البشر سوف يصبح زائدا عن الحاجة، وذلك من أجل أنّ البشر هم عندئذ «أحرار» بشكل مطلق؛ إذ أنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو بالتحديد، **لأجل ماذا** (wozu) هم صاروا أحرارا. يمكن لنا أن نجيب عن هذا بفرضيات تفاؤلية وتشاؤمية، هي تقود في نهاية المطاف إلى نوع من العقيدة الأنثروبولوجية.

-4-

نحن اللاجئين...

حنّا أرندت[301]

في المقام الأوّل، نحن لا نحبّ أن نُسمَّى «لاجئين»[302]. نحن أنفسنا نسمّي بعضنا بعضاً «الوافدين الجدد»[303] أو «المهاجرين»[304]. وإنّ جرائدنا هي صحفٌ موجّهة إلى «الأمريكيين الناطقين بالألمانية»؛ و، على حدّ علمي، لا يوجد ولا وُجد قطّ نادٍ مؤسَّس من قِبل أناس اضطهدهم هتلر وكان اسمُه يشير إلى أنّ أعضاءه كانوا لاجئين.

من المعتاد أن يكون لاجئٌ ما شخصاً دُفع دفعاً إلى البحث عن ملجأ بسبب جرم ما ارتكبه أو بسبب رأي سياسيّ ارتآه. حسناً، صحيحٌ أنّنا اضطررنا إلى البحث عن ملجأ؛ لكنّنا لم نرتكب أيّ جرم وأكثرنا لم يحلم أبداً بأن يكون له أيّ رأي راديكاليّ. إنّ معنى مصطلح «اللاجئ» قد

---

(301) - هذا النصّ ترجمة للمقالة التالية:

- Hannah Arendt, "We Refugees", in: *Altogether Elsewhere: Writers on Exile*, Edited by Marc Robinso (Boston / London: Faber & Faber. First Edition,1994), pp. 110-119.

(302) - refugees

(303) - newcomers

(304) - immigrants

تغيّر معنا. إنّ «اللاجئين» هم الآن من بيننا أولئك الذين شاء القدر المشئوم أن يصلوا إل بلد جديد من دون وسائل بقاء وعليهم أن يتلقّوا مساعدة من قِبل لجان اللاجئين.

قبل اندلاع هذه الحرب نحن كنّا حتّى أكثر حساسيّة إزاء تسميتنا باللاجئين. كنّا نبذل وسعنا كي نثبت إلى الآخرين بأنّنا مجرّد مهاجرين عاديين. وكنّا نصرّح بأنّنا رحلنا بمحض إرادتنا إلى بلدان من اختيارنا، وكنّا ننكر أن تكون لوضعيتنا أيّة صلة بـــ«ما كان يسمّى مشاكل اليهود». أجل، نحن «مهاجرون» أو «وافدون جدد» تركنا بلادنا بسبب أنّنا، يوماً ما، لم يعد يناسبنا أن نظلّ فيها، أو لأسباب اقتصاديّة بحتة. كنّا نريد أن نبني حياتنا من جديد، هذا كلّ ما في الأمر. ومن أجل أن يعيد بناء حياته من جديد على المرء أن يكون قويّا ومتفائلا. وهكذا نحن متفائلون جدّا.

إنّ تفاؤلنا هو في الواقع تفاؤل مثير للإعجاب، حتى ولو قلنا ذلك نحن أنفسنا. إنّ قصّة كفاحنا قد صارت في نهاية الأمر معروفة. نحن خسرنا موطننا[305]، وذلك يعني ألفة الحياة اليومية. نحن خسرنا عملنا، وذلك يعني الثقة في أنّنا مفيدون بشكل ما في هذا العالم. نحن خسرنا لغتنا، وذلك يعني طبيعيّةَ ردود الفعل، وبساطةَ الإشارات، والتعبيرَ غير المتكلّف عن المشاعر. نحن تركنا أقاربنا في الغيتوات[306]

(305)- home

(306)- ghettos

البولندية، وأفضلُ أصدقائنا كانوا قُتلوا في المحتشدات[307]، وذلك يعني تمزّق حياتنا الخاصة.

ومع ذلك، ومنذ أن تمّ إنقاذنا- وأكثرنا كان لابدّ من إنقاذه عديد المرات- نحن بدأنا حياتنا الجديدة وحاولنا أن نتّبع إلى أقصى حدّ ممكن كلّ النصائح الجيّدة التي قدّمها لنا منقذونا. قيل لنا أن ننسى؛ وقد نسينا بشكل أسرع ممّا يمكن لأيّ كان أن يتخيّل. وبطريقة وديّة تمّ تذكيرنا بأنّ البلد الجديد سوف يصبح موطناً جديداً؛ وبعد أربعة أسابيع في فرنسا أو ستّة أسابيع في أمريكا، ادّعينا أنّنا فرنسيون أو أمريكيون. بل إنّ أكثرنا تفاؤلا قد أرادوا حتى أن يضيفوا بأنّ حياتهم السابقة بكاملها قد مرّت في نوع من المنفى غير الواعي، وأنّ بلدهم الجديد هو وحده الذي علّمهم الآن ماذا هو الموطن حقّاً. صحيحٌ أنّنا في بعض الأحيان نرفع بعض الاعتراضات حين يُقال لنا أن ننسى عملنا السابق؛ ومثُلنا العليا السابقة من الصعب عادةً أن نرمي بها بعيدا إذا كان نمطنا الاجتماعي في خطر. إلاّ أنّنا مع اللغة نحن لم نجد أيّة صعوبات: بعد عام واحد، اقتنع المتفائلون منّا بأنّهم يتكلّمون الانجليزية بنفس الطلاقة التي كانوا يتكلّمون بها اللغة الأمّ؛ وبعد عامين هم يقسمون بأنّهم يتكلّمون الانجليزية أفضل من أيّ لغة أخرى- إنّ ألمانيّتهم هي لغة لا يتذكّرونها إلا بصعوبة.

ومن أجل أن ننسى بشكل أكثر فعاليّة، نحن بدلا من ذلك تجنّبنا أيّة

---

(307)- concentration camps

إشارة إلى المحتشدات أو مراكز الاحتجاز[308] التي جرّبناها تقريبا في كلّ البلدان الأوروبية- فقد يمكن أن يؤوَّل ذلك باعتباره ضرباً من التشاؤم أو من عدم الثقة في الموطن الجديد. وفضلا عن ذلك، كم مرّة قيل لنا بأنْ لا أحد يرغب في الاستماع إلى كلّ ذلك؛ لم يعد الجحيم معتقدا دينيّا أو تخيّلاً، بل صار شيئا واقعيّا تماماً مثل البيوت والأحجار والأشجار. وعلى ما يبدو لا أحد يريد أن يعرف أنّ التاريخ المعاصر قد خلق نوعا جديدا من الكائنات البشريّة- نوع البشر الذين يوضعون في المحتشدات من قِبل أعدائهم وفي مراكز الاحتجاز من طرف أصدقائهم.

حتى فيما بيننا نحن أنفسنا نحن لا نتكلّم عن هذا الماضي. وبدلا من ذلك، نحن عثرنا على طريقتنا الخاصة في السيطرة على مستقبل بلا يقين. وبما أنّ كلّ الناس يخطّطون ويتمنّون ويأملون، كذا نحن أيضا. ولكن، فيما عدا هذه المواقف الإنسانية العامة، نحن نحاول أن نوضّح المستقبل بطريقة أكثر علميّة. بعد هذا القدر الكبير من سوء الحظّ، نحن نريد مساراً يكون مؤكّدا مثل طلقة بندقية. من أجل ذلك، نحن تركنا الأرض خلفنا بكلّ ما فيها من ريبة وعدم يقين، وأدلينا بأبصارنا نحو السماء. إنّ النجوم هي التي قالت لنا- وليس الجرائد- متى سيُمنى هتلر بالهزيمة ومتى سوف نصبح مواطنين أمريكيين. نحن نعتقد أنّ النجوم أرشد نصحاً من كلّ الأصدقاء؛ تعلّمنا من النجوم متى يجدر بنا الغداء مع المحسنين وفي أيّ يوم لدينا أفضل الحظوظ كي نملأ واحدا

---

internment camps -(308)

من تلكم الاستبيانات التي لا تُحصى التي تصاحب حياتنا الحالية. في بعض الأحيان، نحن لا نتّكل حتى على النجوم بل على خطوط أيدينا أو على علامات كتابتنا اليدوية. هكذا نحن نتعلّم أقلّ حول الأحداث السياسية ولكن أكثر حول أنفسنا الخاصة الثمينة، حتى ولو أنّ التحليل النفسي هو بوجه ما قد صار خارج الموضة. هذه الأوقات الأسعد حظّاً قد مرّت حينما كانت سيّدات المجتمع الراقي وسادته المملّين المضجرين يتحدّثون عن الهفوات العبقريّة لطفولتهم الأولى. هم لم تعد لهم أبداً أيّة رغبة في قصص الأشباح مرة أخرى؛ إنّ التجارب الواقعيّة هي التي تجعلهم يرتعدون خوفاً وفزعاً. لم تعد ثمّة أيّة حاجة إلى فتنة الماضي؛ إنّه مسحور بما فيه الكفاية على أرض الواقع. وهكذا، وعلى الرغم من تفاؤليّتنا الصريحة، نحن نستعمل كلّ ضروب الحيل السحرية من أجل استحضار أرواح المستقبل.

أنا لا أعرف أيّة ذكريات وأيّة أفكار تسكن في أحلامنا في كل ليلة. أنا لم أجرؤ على الاستعلام عن هذا الأمر، منذ أن أصبحت، أنا أيضا، كائنة متفائلة. ولكن في بعض الأحيان، أنا أتصوّر أنّنا في آخر الأمر نحن نفكّر ليلاً في أمواتنا أو نحن نتذكّر القصائد التي أحببناها ذات مرة. بل كان يمكنني حتى أن أفهم كيف أنّ أصدقاءنا في الساحل الغربي، أثناء حظر التجوال، قد تكون خطرت ببالهم تلكم النزوات الغريبة بحيث يعتقدون أنّنا لم نكن فقط «مواطنين مستقبليين»[309] بل

prospective citizens - (309)

«أجانب معادين»[310] في الوقت الحاضر. في ضوء النهار، بالطبع، نحن نصبح أجانب معادين «تقنيًّا» فقط- كلّ اللاجئين يعرفون ذلك. ولكن حين تمنعك أسباب تقنية من مغادرة بيتك في الساعات المظلمة، فإنّه من اليقين أنّه لم يكن سهلاً تفادي بعض التأمّلات المظلمة حول العلاقة بين التقنية والواقع.

كلاّ، ثمّة شيءٌ ما خاطئ في تفاؤلنا. يوجد من بيننا أولئك المتفائلون الشاذّون الذين بعد أن قاموا بإلقاء كمٍّ كبيرٍ من الخطابات المتفائلة، هم يعودون إلى بيوتهم ويفتحون الغاز أو يستفيدون من ناطحة سحاب بطريقة غير متوقعة. ويبدو أنّهم يثبتون أنّ ابتهاجنا الذي أعلنّا عنه هو قائم في أساسه على استعداد خطير للموت. ولكوننا تربّينا على القناعة بأنّ الحياة هي الخير الأسمى وأنّ الموت هو الرعب الأكبر، فقد أصبحنا شهودا وضحايا لفظاعات أسوأ من الموت- من دون أن تكون لنا القدرة على اكتشاف مثل أعلى أسمى من الحياة. وهكذا، على الرغم من أنّ الموت قد فقد هوله ورعبه بالنسبة إلينا، نحن صرنا لا نريد ولا نحن نستطيع أن نخاطر بحياتنا من أجل قضيّة ما. وبدلا من القتال- أو التفكير حول كيف يصبح المرء قادرا على العودة إلى القتال- اعتاد اللاجئون على تمنّي الموت إلى أصدقائهم أو إلى أقاربهم؛ فإذا ما مات أحدٌ، تخيّلنا بابتهاج كلّ العناء الذي استطاع أن يوفّره على نفسه. وفي آخر الأمر انتهى كثيرٌ منّا إلى تمنّي أن نكون نحن أيضا استطعنا توفير بعض العناء على أنفسنا، وأن نفعل وفقا لذلك.

---

enemy aliens - (310)

منذ سنة 1938- منذ اجتياح هتلر للنمسا- نحن رأينا كيف يمكن للتفاؤل البليغ والفصيح أن يتحوّل بكلّ سرعة إلى تشاؤم أخرس. مع مرور الوقت، حصلنا على ما هو أسوأ- حتى على نحو أكثر تفاؤلا، حتى أكثر ميلا إلى الانتحار. كان النمساويون اليهود تحت حكم شوشنيش شعباً ودوداً- كلّ الملاحظين غير المنحازين أُعجبوا بهم. وإنّه من العجيب حقّا كيف كانوا على قناعة عميقة بأنّه لاشيء كان يمكن أن يحدث لهم. ولكن عندما قامت القوّات الألمانية بغزو البلاد وبدأ جيرانهم «المسيحيون»[311] في أعمال الشغب ضدّ مساكن اليهود، بدأ النمساويون اليهود في الإقدام على الانتحار.

وعلى خلاف الانتحارات الأخرى، فإنّ أصدقاءنا لا يتركون وراءهم أيّ تفسير عمّا فعلوه، ولا أيّ اتّهام، ولا أيّ دعوى ضدّ عالم كان قد دفع برجل يائس إلى الكلام وإلى التصرّف بودّية إلى آخر يوم من أيّامه. والرسائل التي تركوها كانت وثائق تقليدية، بلا أيّ معنى. وهكذا، فإنّ خطب الجنازة التي نقوم بها على قبورهم هي خطب قصيرة، مرتبكة ومشحونة بالأمل. لا أحد يهتمّ بالدوافع، هي تبدو واضحة بالنسبة إلى كلّ واحد منّا.

أنا أتكلّم عن وقائع لا تحظى بشعبيّة؛ وما يجعل الأمور أكثر سوءً هو أنّني من أجل إثبات وجهة نظري أنا لا أتوفّر على الحجج الوحيدة التي تثير إعجاب الإنسان الحديث- الأرقام. حتى أولئك اليهود الذين ينكرون بكلّ حنق وجود الشعب اليهودي هم يقدّمون لنا فرصة عادلة

(311)- Gentile

للنجاة بقدر ما يتعلق الأمر بالأرقام- بأيّ شكل آخر كان يمكن لهم أن يثبتوا أنّ قليلا فقط من اليهود هم مجرمون وأنّ كثيرا من اليهود هم قد قُتِلوا كوطنيين[312] جيّدين في وقت الحرب ؟ وعبر جهودهم لإنقاذ الحياة الإحصائيّة للشعب اليهودي نحن نعرف أنّ اليهود لديهم أدنى معدّل انتحار من بين كلّ الأمم المتحضّرة. وأنا على يقين بأنّ تلك الأرقام هي لم تعد صحيحة، لكنّني لا أستطيع أن أثبت ذلك بواسطة أرقام جديدة، وإن كنت أستطيع ذلك بلا ريب من خلال تجارب جديدة. وهذا قد يمكن أن يكون كافياً بالنسبة إلى تلكم النفوس الشكوكيّة التي لم تكن أبدا مقتنعة بأنّ قيس جمجمة أحدهم يعطينا فكرة دقيقة عمّا تحتوي عليه، أو أنّ إحصائيات الجريمة تكشف عن المستوى الدقيق للأخلاق الوطنية. وبأيّة حال، أينما كان اليهود الأوروبيون يعيشون اليوم، فهم لم يعودوا يتصرّفون وفقاً للقوانين الإحصائية. إنّ الانتحار لا يحدث فقط بين الأشخاص المذعورين في برلين وفيينا، في بوخارست أو باريس، بل أيضا في نيويورك ولوس أنجلس، في بيونس آيرس ومونتيفيديو.

ومن جهة أخرى، لم يُذكر إلاّ القليل عن عمليات الانتحار في الغيتوات والمحتشدات أنفسها. صحيح أنّنا تلقّينا تقارير قليلة جدّا من بولندا، لكنّنا توفّرنا على أخبار واسعة إلى حدّ ما حول المحتشدات الألمانية والفرنسية.

ففي محتشد غورس، على سبيل المثال، حيث كانت لي فرصة تمضية

---

(312) - good patriots

بعض الوقت، لم أسمح إلاّ مرة واحدة عن الانتحار، وكان ذلك اقتراحًا عن فعل جماعيّ، يبدو أنّه كان نوعا من الاحتجاج بهدف إغاظة الفرنسيين. وحينما لاحظ البعض منّا بأنّنا قد أُبعدنا هناك «من أجل نموت كالكلاب»[313] في كلّ الأحوال، فإنّ المزاج العام قد انقلب فجأة إلى شجاعة عنيفة على الحياة. وذهب الرأي العام لدينا إلى أنّ المرء كان عليه أن يكون لا اجتماعيّا[314] بشكل غير عادي وألاّ يكترث بالأحداث العامة إذا ما كان لا يزال قادرا على تأويل الحادث بكامله على أنّه حظّ سيّء شخصي وفردي، وطبقا لذلك، أنهى حياته بشكل شخصي وفردي. لكنّ نفس الأشخاص، حالما يعودون إلى حياتهم الفردية الخاصة، وتواجههم مشاكل فردية مشابهة، هم يتحوّلون مرة أخرى إلى ذلك التفاؤل المعتوه الذي هو أقرب ما يكون إلى اليأس.

نحن أوّل مضطهدين يهود غير متديّنين[315]– ونحن أوّل أناس، وليس في الحالة القصوى، يردّون بواسطة الانتحار. ربما كانوا على حقّ أولئك الفلاسفة الذين يعلّمون الناس أنّ الانتحار هو الضمانة الأخيرة والعليا للحرية الإنسانية: نحن لسنا أحرارا من أجل خلق حياتنا أو العالم الذي نعيش فيه، وعلى الرغم من ذلك نحن أحرار في أن نرمي بحياتنا بعيدا وأن نغادر العالم. إنّ اليهود الأتقياء لا يمكنهم، بلا ريب، أن يحقّقوا هذه الحرية السالبة؛ فهم يرون جريمةً في الانتحار، أي نحوا من التدمير للشيء الذي لن يكون المرء قادرا أبدا على صنعه، ومن

(313) - *"pour crever"*. بالفرنسية في النص الانجليزي.

(314) - asocial

(315) - non-religious

التعارض مع حقوق الخالق. («الربّ قد أعطى والربّ قد أخذ»[316])؛ وسوف يضيفون قائلين: («تبارك اسم الربّ»). إنّ الانتحار عندهم، مثل الجريمة، إنّما يعني اعتداءً وتجديفاً على الخليقة بكلّيتها. وإنّ الإنسان الذي يقتل نفسه يثبت أنّ الحياة لا تستحقّ أن تُعاش وأنّ العالم لا يستحقّ أن نسكن فيه.

غير أنّ الذين ينتحرون لدينا هم ليسوا متمرّدين مجانين يرفعون تحدّيا في وجه الحياة والعالم، ويحاولون أن يقتلوا الكون برمّته في أنفسهم. إنّ الانتحار خاصّتهم هو طريقة هادئة ومتواضعة في الزوال؛ ويبدو وكأنّهم يعتذرون عن الحلّ العنيف الذي عثروا عليه بالنسبة إلى مشاكلهم الشخصية. وفي رأيهم، على العموم، ليس للأحداث السياسية أيّ شأن مع قدرهم الفردي؛ وفي الأوقات الجيّدة أو السيئة، هم يعتقدون فقط في كيانهم الشخصي. والآن هم وجدوا بعض النقائص الغريبة في أنفسهم التي تمنعهم من الانسجام [مع الآخرين]. ولكونهم كانوا يشعرون أنّهم مؤهلون منذ طفولتهم المبكّرة إلى منوال اجتماعي معيّن، فهم في أعينهم فاشلون إذا كان الاحتفاظ بهذا المنوال لم يعد ممكنا. كان تفاؤلهم هو المحاولة التي لا جدوى منها للاحتفاظ بالرأس فوق الماء. وخلف هذه الواجهة من الودّ، كانوا على الدوام يقاتلون ضدّ اليأس من أنفسهم. وفي النهاية، هم يموتون من نوع من الأنانية.

إذا ما تمّ إنقاذنا نحن نشعر بالإهانة، وإذا ما تمّت مساعدتنا نحن

---

(316) - سفر أيّوب، 1: 21.

نشعر بالانحطاط. نحن نقاتل مثل مجانين من أجل وجود خاص يتوفّر على مصائر فردية، منذ أن أصابنا الخوف من أن نصبح جزءً من ذلك الجمع الغفير من «**الشنونر**»[317] (الشحّاذين اليهود) الذين كنّا، وكثيرٌ منّا من المحسنين السابقين، نتذكّرهم جيّدا. تماما كما حدث مرّة أن فشلنا في فهم أنّ المسمّى «شنونر» إنّما كان رمزا إلى المصير اليهودي وليس «شلمهل»[318] (البائس، السيّئ الحظّ)، كذلك اليوم نحن لا نشعر بأنّنا مؤهّلون للتضامن اليهودي؛ نحن لا نستطيع أن نتفطّن إلى أنّنا في حدّ ذاتنا لسنا معنيين بقدر ما هو حال الشعب اليهودي في جملته. وفي بعض الأحيان كان هذا النقص في الفهم مؤيّدا ومدعوماً بقوّة من طرف الراعين لشؤوننا. وهكذا، أنا أتذكّر أنّ رئيس جمعية خيرية كبيرة في باريس كان كلّما تلقّى بطاقة مثقّف ألماني-يهودي تحمل لقب «دكتور» التي لا مناص منها إلا وأخذ يصرخ بأعلى صوته «سيّدي الدكتور، سيّدي الدكتور، سيّدي الشنونر (الشحاذ)، سيدي الشنونر !».

والنتيجة التي خرجنا بها من هكذا تجارب بغيضة كانت بسيطة كفايةً. أن يكون المرء دكتورا في الفلسفة هو أمرٌ لم يعد يرضينا؛ وتعلّمنا أنّه من أجل بناء حياة جديدة، ينبغي على المرء أن يحسّن أوّلا من حياته القديمة. لقد تمّ اختراع حكاية خرافية صغيرة من أجل وصف سلوكنا؛ أنّ دشهند (كلبًا ألمانيا) قد أخذ يقول في وجعه: «ذات مرة،

---

(317) - *schnorrer*. من اللهجة اليهودية المحلية (اليدّريش yiddish) والتي دخلت إلى الألمانية.

(318) - *schlemihl* أو shlemiel . من اللهجة اليهودية المحلية (اليدّريش yiddish) والتي دخلت إلى الألمانية.

حينما كنت القديس برنانرد...».

إنّ أصدقاءنا الجدد، وهم تحت غمرة هذا الكمّ الكبير من النجوم والرجال ذوي الشهرة، من الصعب عليهم أن يفهموا أنّه في أساس كلّ أوصافنا عن أمجاد الماضي تكمن حقيقة إنسانية واحدة: أنّنا كنّا ذات مرّة أشخاصاً يهتمّ بهم الناس، وأنّنا كنّا محبوبين من طرف الأصدقاء، وحتى كنّا معروفين لدى أصحاب العقارات بأنّنا ندفع إيجارنا بشكل منتظم. ذات مرة كنّا نستطيع دفع ثمن طعامنا وركوب مترو الأنفاق من دون أن يُقال عنّا إنّنا غير مرغوب فينا. لقد أصبحنا هستيريين بعض الشيء منذ أن بدأ الصحافيون يترصّدوننا ويقولون لنا علناً بأن نكفّ عن أن نكون مزعجين وكريهين عندما نأتي إلى شراء الحليب والخبز. نحن نعجب كيف يمكن أن يحدث ذلك؛ فنحن حريصون إلى حدّ اللعنة في كلّ لحظة من حياتنا اليومية على تفادي أن يخمّن أيٌّ كان من نحن، وأيَّ نوع من جواز السفر نحن نحمل، وأين تمّ تعمير شهادة ميلادنا– وأنّ هتلر لم يكن يحبّنا. نحن نحاول قدر المستطاع أن نتأقلم في عالم حيث ينبغي أن يكون لك ميلٌ سياسي معيّن عندما تشتري طعامك.

تحت هذه الظروف، كان القديس برنارد يكبر ويكبر. لا يمكنني أبدا أن أنسى ذلك الشاب الذي كان يُنتظر منه أن يقبل بنوع معيّن من العمل، وتنهّد قائلا: «أنتم لا تعرفون من تكلّمون؛ لقد كنت مدير قسم في كارشتات [قسم كبير للتخزين في برلين]». بيد أنّه ثمّة أيضا اليأس العميق الذي ضرب ذلك الرجل في منتصف العمر، الذي استعمل حيلا لا حصر لها لدى جمعيات خيرية مختلفة من أجل أن يتمّ إنقاذه، ثمّ

صرخ في النهاية قائلا: «ولا أحد هنا يعرف من أكون!» ولأنّه لا أحد كان يريد أن يعامله بوصفه كائنا إنسانيّا ذا كرامة، بدأ يرسل البرقيات إلى الشخصيات العظيمة وعلاقاتها الكبيرة. إلاّ أنّه تعلّم بسرعة أنّه في هذا العالم المجنون أسهل أن يكون المرء مقبولا باعتباره «رجلا عظيمًا» من أن يكون كائناً إنسانيّاً.

كلّما كنّا أقلّ حريّة في أن نقرّر من نكون أو أن نعيش كما نشاء، كلّما حاولنا أن نقيم جبهةً وأن نحجب الوقائع وأن نؤدّي أدوارا ما. لقد تمّ طردنا من ألمانيا لأنّنا كنّا يهوداً. ولكن بعد أن عانينا في اجتياز الحدود الفرنسية، تحوّلنا إلى «بوش»[319]. بل قيل لنا إنّه ينبغي علينا أن نقبل بهذه التسمية إذا ما كنّا فعلاً ضدّ نظريات هتلر العنصريّة. وطيلة سبع سنوات حاولنا أن نلعب الدور السخيف لأنْ نحاول أن نكون فرنسيين- على الأقلّ مواطنين مستقبليين؛ ولكن مع بداية الحرب تمّ احتجازنا رغم ذلك بوصفنا «بوش». ومع ذلك فإنّ البعض منّا، في الأثناء، قد أصبح بالفعل ذلك النوع من الفرنسي المخلص الولاء بحيث أنّا لم نستطع حتى أن ننقد النظام الحكومي الفرنسي؛ وهكذا نحن صرّحنا بأنّه كان من الصائب تماما أن يتمّ احتجازنا. لقد كنّا أوّل «المسجونين الطوعيين»[320] الذين لم يرَ التاريخ مثلهم. وبعد أن اجتاح الألمان البلاد [الفرنسية]، لم يكن على الحكومة الفرنسية سوى أن تغيّر اسم الشركة؛ ولكوننا سُجنّا لأنّنا ألمان، فإنّه لم يتمّ تحريرنا لأنّنا يهود.

---

(319) - les "boches". بالفرنسية في النص الانجليزي. وهي كلمة تحقير استعملها الفرنسيون للإشارة إلى أشخاص من أصل "ألماني".

(320) - بالفرنسية في النص الانجليزي.

إنّها عين القصّة في كل أنحاء العالم، تتكرّر مرة إثر أخرى. في أوروبا صادر النازيون ممتلكاتنا؛ أمّا في البرازيل فكان علينا أن ندفع ثلاثين في المائة من ثروتنا، مثل كلّ الأعضاء المخلصين من «رابطة الألمان في الخارج». وفي باريس لم نكن نستطيع أن نترك بيوتنا بعد الثامنة مساءً بسبب أنّنا يهود؛ ولكن في لوس أنجلوس نحن مقيّدون لأنّنا «أجانب معادين». إنّ هويتنا قد تغيّرت باستمرار بحيث أنّه لا أحد يستطيع أن يكتشف من نحن الآن.

ومع الأسف فإنّ الأمور لا تبدو أفضل حالا عندما نلتقي بأناس يهوديين. فإنّ الطائفة اليهودية الفرنسية على قناعة مطلقة بأنّ كلّ اليهود الآتين من وراء نهر الراين هم كانوا ما يسمّونهم **البولاك**(321)- وهم الذين يسمّونهم الألمان **يهود الشرق**. لكنّ هؤلاء اليهود الذين أتوا بالفعل من أوروبا الشرقية هم لم يكونوا قادرين على التوافق مع إخوانهم الفرنسيين ويسمّوننا **ياكي**(322). وإنّ أبناء كارهيّ-الياكي هؤلاء-الجيل الثاني المولود في فرنسا والذي هو بعدُ مندمج كما ينبغي- هم يتقاسمون رأي الطبقات العليا من اليهود الفرنسيين. وهكذا، في نفس الوقت، كان بإمكانك أن تسمَّى **ياكي** من طرف الأب، و**بولاك** من طرف الابن.

ومنذ اندلاع الحرب والكارثة التي سقطت على الطائفة اليهودية

---

(321) - *Polaks*. أي "بولوني".

(322) - *Jackes*. أو "Yekke" - اسم يطلقه الألمان على اليهود، ويبدو أنّه إشارة إلى تزمّتهم في اللباس أو الزيّ المميّز لهم.

الفرنسية، كانت مجرّد واقعة كوننا لاجئين تمنعنا من الاختلاط مع المجتمع اليهودي الأصلي، وبعض الاستثناءات فقط تثبت القاعدة. هذه القوانين الاجتماعية غير المكتوبة، مع أنّه لم يُقبل بها أبدا علناً، إنّما كانت تحوز على القوة الكبرى للرأي العمومي. وهذا النوع الصامت من الرأي والممارسة هو أكثر أهمّية بالنسبة إلى حياتنا اليومية من كلّ التصريحات الرسمية عن الضيافة والإرادة الطيبة.

إنّما الإنسان حيوان اجتماعي والحياة ليست سهلة بالنسبة إليه عندما تكون الروابط الاجتماعية مقطوعة. إنّ التمسّك بالمناويل الأخلاقية هو أيسر كثيرا داخل نسيج المجتمع. وبعض الأفراد القلائل فقط يملكون القوّة من أجل الاحتفاظ بكرامتهم حين يكون وضعهم الاجتماعي والسياسي والقانوني ملتبساً. ولكوننا كان ينقصنا الشجاعة كي نقاتل من أجل تغيير وضعنا الاجتماعي والقانوني، فقد قرّرنا، بدلا من ذلك، كذا فعل كثيرٌ منّا، أن نحاول تغيير الهوية. وهذا السلوك الغريب قد جعل الأشياء أكثر سوءً. إنّ الالتباس الذي كنّا نعيش فيه هو في جزء منه من صنع أيدينا.

يوماً ما سوف يريد أحدُهم كتابة القصّة الحقيقية للهجرة اليهودية من ألمانيا؛ وسوف يكون عليه أن يبدأها بوصف معيّن للسيّد كوهن من برلين، الذي كان دائما 150 بالمائة ألمانيّا، ألمانيّا تحدوه نزعة وطنية فائقة. وفي سنة 1933 وجد السيّد كوهن ملجأ له في براغ وبسرعة شديدة أصبح على قناعة تامّة بأنّه وطنيّ تشيكيّ- أنّه وطنيّ تشيكيّ حقيقي ومخلص تماما مثلما كان ألمانيّا حقيقيّا ومخلصا. مرّ الوقت وحوالي سنة

1937 بدأت الحكومة التشيكيّة، في ذلك الحين تحت ضغط ما من النازيين، في طرد لاجئيها اليهود، في تجاهل تام لواقعة كونهم كانوا يشعرون بأنّهم مواطنون تشيكيون مستقبليون. عندئذ ذهب صديقنا كوهن إلى فيينا؛ وحتى يكيّف نفسه مع الوضع هناك، كان الأمر يتطلّب نزعة وطنيّة نمساويّة معيّنة. لكنّ الاجتياح الألماني فرض على السيّد كوهن مغادرة البلاد. ووصل إلى باريس في وقت عصيب ولم يحصل أبدا على ترخيص إقامة قانوني. ولكونه قد اكتسب عندئذ مهارة كبيرة في التفكير الحالم[323]، فقد رفض أن يأخذ الإجراءات الإدارية المجردة مأخذ الجدّ، مقتنعاً بأنّه سوف يقضّي مستقبل حياته في فرنسا. ولأجل ذلك هو قد أعدّ تكيّفه مع الأمّة الفرنسية بناءً على تماهيه هو نفسه مع سلف«نا» فرسنجيتوريكس[324]. أعتقد أنّه لا يحسن بي أن أسهب في سرد المزيد من مغامرات السيد كوهن. وطالما أنّ السيد كوهن لا يستطيع أن يستجمع عقله من أجل أن يكون ما هو الآن فعلاً، أي يهودياً، فلا أحد يمكنه أن يتنبّأ بالتغيّرات المجنونة التي لا تزال في جعبته من أجل المضيّ قدماً.

يمكن أن يوجد إنسانٌ يريد أن يخسر اكتشافاته لنفسه، وفي الواقع، إمكانيات الوجود الإنساني، التي هي غير متناهية، غير متناهية بقدر ما أنّ الخلق غير متناه. لكنّ كسب شخصيّة جديدة هي عملية خلق تشبه في صعوبتها– وانعدام الأمل فيها– عمليّة خلق جديد للعالم. مهما كان

---

(323) - wishful thinking

(324) - Vercingetorix. قائد من شعب الغال، عاش في القرن الأوّل قبل الميلاد، استطاع توحيد قبائلها وخوض حروب مشهورة ضدّ يوليوس قيصر.

ما نفعله، مهما كان ما ندّعي أنّنا نكونه، نحن لا نكشف عن أيّ شيء آخر سوى عن رغبتنا المجنونة في أن نتغيّر، وليس في أن نكون يهودا. كلّ نشاطاتنا موجّهة نحو البلوغ إلى هذا الهدف: لا نريد أن نكون لاجئين، منذ أن صار المهاجرون الناطقون بالألمانية موسومين بأنّهم يهود؛ لا نسمّي أنفسنا «بلا جنسيّة»[325] منذ أن باتت أغلبيّة الناس في العالم الذين لا جنسيّة لهم يهوداً؛ نحن على استعداد لكي نكون «هوتنتوت»[326]، فقط كي نخفي واقع كوننا يهوداً. لم ننجح ولم نستطع أن ننجح؛ وتحت غطاء «نزعتنا التفاؤلية» يمكنك بكلّ يسر أن تستشعر الحزن اليائس لدعاة الاندماج.

إنّ لفظة «اندماج»[327] إنّما أخذت عندنا نحن الآتين من ألمانيا معنى فلسفيّا «عميقا». من الصعب عليك أن تتخيّل إلى أيّ حدّ نحن جادّون في هذا الأمر. لم يكن الاندماج يعني التكيّف الضروري مع البلد الذي حدث لنا أن وُلدنا فيه ومع الشعب الذي حدث لنا أن تكلّمنا لغته. نحن نتكيّف من حيث المبدأ مع أيّ شيء وأيّ شخص. هذا الموقف أصبح واضحا جدّا بالنسبة إليّ ذات مرة من خلال كلمات واحد من مواطنيّ، والذي عرف، على ما يبدو، كيف يعبّر عن مشاعره. فحين وصلنا للتوّ إلى فرنسا، هو قد وجد واحدة من جمعيات التكيّف تلك، حيث يؤكّد اليهود الألمان لبعضهم البعض بأنّهم كانوا بالفعل فرنسيين.

(325) - stateless. "بلا دولة".

(326) - Hottentots. شعب من إفريقيا الوسطى. أمّا أصل التسمية فربّما تعود إلى لفظ هولاندي له معنى "اللكنة" مثل "التأتأة" و "الفأفأة"....

(327) - assimilation

قال في خطابه الأوّل: «لقد كنّا ألماناً جيّدين في ألمانيا وبناءً عليه نحن سوف نكون فرنسيين جيّدين في فرنسا». صفّق الجمهور بحماسة ولا أحد ضحك من الأمر؛ كنّا سعداء بكوننا تعلّمنا كيف نثبت أنّنا مخاصون.

إذا كانت الوطنيّة سلوكاً روتينيّا أو ممارسة، فنحن سوف نكون الشعب الأكثر وطنيّة في العالم. لنعد إلى صديقنا السيّد كوهن؛ هو بلا ريب قد حطّم كلّ الأرقام القياسية. إنّه ذلك المهاجر المثالي الذي هو على الدوام، وفي كلّ بلد كان قدرٌ رهيبٌ قد قاده إليه، يلقي ببصره على الفور إلى جبال الوطن[328] ويحبّها. ولكن لأنّ الوطنيّة لم يؤمَن بها بعدُ باعتبارها ممارسة، فمن الصعب أن نقنع الناس بجدّية تحوّلاتنا المتكررة. هذا الصراع جعل مجتمعنا على هذا القدر من عدم التسامح؛ نحن نطالب بإقرار[329] كامل من دون مجموعتنا الخاصة بسبب أنّنا لسنا في موقف يسمح لنا بالحصول على ذلك من أبناء البلد. أمام هذا النوع من الكائنات الغريبة مثلنا، صار أبناء البلد مرتابين؛ ومن وجهة نظرهم، القاعدة هي أنّه وحده الإخلاص تجاه بلداننا القديمة هو أمر يمكن فهمه. ذلك ما جعل حياتنا أكثر مرارة بالنسبة إلينا. كان بمقدورنا أن نتخطّى هذه الريبة إذا كان لنا أن نفسّر ذلك بأنّه لكوننا يهوداً فإنّ وطنيّتنا في بلداننا الأصلية إنّما كان لها على الأرجح جانب خاص وغريب. وعلى الرغم من ذلك هي كانت بالفعل نزيهة ومتجذّرة. لقد كتبنا مجلّدات ضخمة لإثبات ذلك؛ ودفعنا أجر

(328) - native

(329) - affirmation. في معنى "الاعتراف".

بيروقراطية كاملة من أجل استكشاف قدامة[330] ذلك وتفسيره بشكل إحصائي. كان لدينا دارسون يكتبون مقالات فلسفية عن التناغم المحتوم بين اليهود والفرنسيين، بين اليهود والألمان، بين اليهود و...إنّ إخلاصنا اليوم، المشكوك فيه بهذه الوتيرة المتكررة، إنّما له تاريخ طويل. إنّها مائة وخمسين عاما من تاريخ الطائفة اليهودية المندمجة التي أنجزت عملا غير مسبوق: على الرغم من أنّها ما تنفكّ تثبت كلّ الوقت عدم-يهوديّتها[331]، فإنّها قد نجحت في البقاء يهوديّة على الرغم من كلّ ذلك.

إنّ الارتباك اليائس لهؤلاء التائهين تيه أوليس[332]، الذين، على عكس الصورة النمطية عنهم، لا يعرفون من هم فعلا، إنّما من السهل تفسيره من خلال هوسهم الكامل برفض الاحتفاظ بهويتهم. وهذا الهوس هو أقدم عهدا من العشر سنوات الأخيرة التي كشفت عن العبثيّة العميقة لوجودنا. نحن مثل أناس لهم فكرة ثابتة، لا يستطيعون دوماً أن يتمالكوا أنفسهم عن محاولة إخفاء وصمة عار خيالية. وهكذا نحن مغرمون على نحو متحمّس بكلّ إمكانية جديدة تبدو، لكونها جديدة، قادرة على فعل المعجزات. نحن مفتونون بأيّ جنسيّة جديدة تماما مثلما تكون امرأة من الحجم الكبير سعيدة بأيّ فستان جديد يعدُها بأن يمنحها خطّ الخصر المرغوب فيه. لكنّها لا تحبّ الفستان الجديد إلاّ طالما هي تعتقد في صفاته الإعجازية، وهي سوف ترمي به بعيدا بمجرّد أن تكتشف أنّه لا يغيّر من

---

(330) - antiquity

(331) - non-Jewishness

(332) - these Ulysses-wanderers

قامتها[333]- أو، في هذه الحالة، من وضعها[334].

قد يمكن للمرء أن يتفاجأ من أنّ عدم الجدوى الظاهرية لتمويهنا الغريب لم يزل غير قادر على تثبيط عزائمنا. وإذا كان صحيحا أنّ بني البشر نادرًا ما يتعلّمون من التاريخ، فإنّه من الصحيح أيضا أنّهم يمكن أن يتعلّموا من التجارب الشخصية التي هي، كما هو الأمر في حالتنا، مكرّرة مرّةً إثر أخرى. ولكن قبل أن تلقي بالحجر الأوّل علينا، تذكّر أنّ كون المرء يهوديّا هو أمرٌ لا يمنح أيّ وضع قانوني في هذا العالم. وإذا كان يجب علينا أن نبدأ في قول حقيقة كوننا لسنا شيئا آخر سوى أنّنا يهود، فذلك سوف يعني أنّنا نعرّض أنفسنا إلى قدر الكائنات البشرية التي، من حيث أنّها غير محميّة بأيّ قانون خاص أو اتفاقية سياسية، هي ليست شيئا آخر سوى كونها كائنات بشرية. من الصعب عليّ أن أتخيّل موقفاً أكثر خطرا، لأنّنا نعيش حالياً في عالم حيث توقّفت الكائنات البشرية بما هي كذلك عن الوجود لبعض الوقت؛ ولأنّ المجتمع قد اكتشف الميز العنصري[335] بوصفه السلاح الاجتماعي الأكبر الذي بواسطته يستطيع أحدهم أن يقتل الناس من دون سفك الدماء؛ ولأنّ جوازات السفر أو شهادات الميلاد، وفي بعض الأحيان حتى إيصالات ضريبة الدخل، هي لم تعد أوراقا شكليّة بل مادّة للتمييز الاجتماعي. صحيح أنّ أغلبنا يعتمد اعتمادا كاملا على المناويل الاجتماعية؛ نحن نفقد ثقتنا في أنفسنا إذا ما كان المجتمع لا يقبل بنا؛ نحن مستعدّون - وكنّا دوماً مستعدّين- لدفع أيّ ثمن من أجل

(333) - stature

(334) - status

(335) - discrimination

أن يتمّ قبولنا في المجتمع. إلاّ أنّه من الصحيح أيضا أنّ القلائل جدّا من بيننا الذين كانوا حاولوا التخلّي عن كلّ حيل وألاعيب التكيّف والاندماج تلك، هم قد دفعوا ثمنا أكبر ممّا كان يمكنهم تحمّله: لقد جازفوا بالحظوظ القليلة التي تُمنح حتى إلى المحرومين-من-حماية-القانون[336] في هذا العالم المقلوب رأسا على عقب.

إنّ موقف هذه القلّة التي يمكن للمرء، حسب برنارد لازار، أن يسمّيها «المنبوذون عن وعي»، لا يمكن تفسيره بواسطة الأحداث الراهنة وحدها تماما كما لا يمكن تفسير موقف السيد كوهن الذي حاول بكل الوسائل أن يصبح وصوليّاً[337]. كلاهما من أبناء القرن التاسع عشر، الذي لم يكن يعرف أناسا محرومين-من-حماية-القانون بشكل شرعي أو سياسي، بل كان يعرف فقط وبشكل جيّد منبوذين اجتماعيين وما يقابلهم، الوصوليين الاجتماعيين[338]. إنّ التاريخ الحديث لليهود، والذي بدأ مع يهود البلاط وتواصل مع المليونيرين والمحسنين اليهوديين، هو قادر على نسيان أمر هذا الاتجاه الآخر للتراث اليهودي- تراث هاين وراحيل فارنهاغن وشولوم أليشام وتراث برنارد لازار وفرانس كافكا أو حتى شارلي شابلن. إنّه تراث أقلّية من اليهود الذين لم يرغبوا في أن يكونوا وصوليين، والذين فضّلوا منزلة «المنبوذ عن وعي». كلٌّ يتفاخر بأنّ الصفات اليهودية- «القلب اليهودي»، الإنسانية، الدعابة، الذكاء النزيه- هي صفات المنبوذين. وكلّ النقائص اليهودية- فقدان اللباقة،

---

(336) - outlaws

(337) - upstart

(338) - social parvenus

الغباء السياسي، مركّبات الدونيّة وحبّ المال- هي نقائص مميّزة للوصوليين. لقد كان هناك دوماً يهود لم يعتقدوا أنّه من المجدي تغيير موقفهم الإنساني ونظرتهم الطبيعية الثاقبة إلى الواقع لصالح ضيق الأفق الذي يطبع روح الطائفة أو لصالح اللاواقعية الجوهرية للتبادلات المالية.

لقد فرض التاريخ وضع الخارجين عن القانون[339] على حدّ سواء، على المنبوذين والوصوليين على حدّ سواء. فأمّا الوصوليون فهم لم يقبلوا بعد بالحكمة العظيمة لكلمة بالزاك «**لا يصل المرء مرّتين**»؛ وهكذا هم لم يفهموا الأحلام المتوحّشة للمنبوذين وهو يشعرون بالإهانة عند مشاركة هذا المصير. وأمّا أولئك اللاجئون القلائل الذين أصرّوا على قول الحقيقة، حتى إلى حدّ البذاءة، فهم حصلوا كمقابل على عدم شعبيّتهم على أفضليّة لا تقدّر بثمن: إنّ التاريخ لم يعد كتابا مغلقا أمامهم والسياسة لم تعد امتياز الوثنيين[340]. هم يعرفون أنّ حرمان الشعب اليهودي في أوروبا من حماية القانون[341] قد كان متبوعا مباشرة بحرمان أغلب الأمم الأوروبية الأخرى من حماية القانون. إنّ اللاجئين، وهم مطرودين من بلد إلى آخر، إنّما يمثّلون طليعة شعوبهم- إذا ما احتفظوا بهويّتهم. وإنّ تاريخ اليهود هو للمرة الأولى ليس مفصولا بل مربوطا بتاريخ كلّ الأمم الأخرى. إنّ عصبة الشعوب الأوروبية قد انكسرت شظايا عندما، وبسبب أنّها، سمحت بأن يتمّ إقصاء العضو الأضعف فيها وبأن يتمّ اضطهاده.

---

(339) - outlaws
(340) - Gentiles
(341) - the outlawing

-5-

في أولويّة الديمقراطية على الفلسفة[342]

ريتشارد رورتي

لقد حدّد طوماس جيفرسون[343] نبرةَ السياسة الليبرالية الأمريكية حين قال: «إنّ جاري لا يلحقه أيّ أذى منّي إذا قلت إنّ هناك عشرين إلها أو لا إله البتة.»[344] إنّ مثاله قد ساعد على جلب الاحترام للفكرة القائلة بأنّ السياسة يمكن أن تُفصَل عن الاعتقادات المتعلّقة بقضايا ذات أهمية قصوى – أنّ الاعتقادات المتقاسَمة بين المواطنين حول هكذا قضايا ليست جوهرية بالنسبة إلى مجتمع ديمقراطي. ومثل عدّة وجوه أخرى من التنوير، كان جيفرسون يفترض أنّ ملكةً أخلاقية مشتركة بين المؤمن النموذجي و غير المؤمن النموذجي تكفي من أجل الفضيلة المدنية.

---

(342) - هذا النص ترجمة من الانكليزي للفصل الأول من الجزء الثالث من كتاب:
- Richard Rorty, *Objectivity, relativism, and truth. Philosophical Papers Volume I.* (Cambridge : Cambridge University Press,) pp. 175-196.

(343) - Thomas Jefferson (1743-1826). أحد الآباء المؤسسين للولايات المتحدة. والكاتب الرئيسي لإعلان الاستقلال.

((344))- Thomas Jefferson, *Notes on the State of Virginia*, Query XVII, in *The Writings of Thomas Jefferson*, ed. A. A. Lipscomb and A. E. Bergh (Washington, D. C., 1905), 2: 217.

كان عددٌ من مثقّفي التنوير يريد أن يذهب إلى أبعد من ذلك ويقول بما أنّ الاعتقادات الدينية قد أصبحت غير جوهرية بالنسبة إلى اللُّحمة السياسية، فإنّه يجب أن تُنبَذ بوصفها رطانة - ربما من أجل أن يُعوَّض ذلك (كما في الدول الماركسية الكليانية في القرن العشرين) بضرب من العقيدة السياسية العلمانية صراحةً التي يكون عليها أن تكوّن الوعي الأخلاقي للمواطن. ومرة أخرى يحدّد جيفرسون نبرةَ المسألة حين رفض أن يذهب بعيدا. كان يتصوّر أنّه يكفي أن نجعل الدين أمرا خاصا، أن نرى إليه على أنّه غير مناسب للنظام الاجتماعي، ولكنّه مناسب، وإن أمكن جوهريّ، بالنسبة إلى الكمال الفردي. ففي ديمقراطية جيفرسونية يمكن للمواطنين أن يكونوا متديّنين أو غير متديّنين كما يشاءون طالما هم غير «متعصّبين». ذلك يعني أنّ عليهم أن يتخلّوا عن آرائهم أو يغيّروا منها فيما يتعلق بالقضايا ذات الأهمية القصوى، الآراء التي يمكن أن تكون قد أعطت إلى حدّ الآن معنى وغاية لحياتهم، إذا كانت تلك الآراء تؤدي إلى أعمال عمومية لا يمكن تبريرها أمام أغلبية المواطنين المماثلين لهم.

إنّ لهذا الحلّ الوسط الجيفرسوني فيما يخصّ العلاقة بين الكمال الروحاني والسياسة العمومية جانبيْن اثنين. فمن جانبه الإطلاقي، هو يقول إنّ كلّ كائن إنساني، ومن دون التميّز بوحي خاص، هو يتوفّر على كلّ الاعتقادات الضرورية للفضيلة المدنية. وتنبثق هذه الاعتقادات من ملكة إنسانية كونية، هي الوعي – الذي يمثّل امتلاكُه الماهية الإنسانية المخصوصة لكل كائن إنساني. إنّها هي الملكة التي

تعطي للفرد الإنساني كرامةً وحقوقا. غير أنّه يوجد أيضا جانب براغماتي. ويقول هذا الجانب إنّه حين تجد الفردية في وعيها (345) اعتقاداتٍ متفقةً مع السياسة العمومية بيد أنّه لا يمكن الدفاع عنها على قاعدة الاعتقادات المشتركة مع المواطنين المماثلين له، فإنّها ينبغي عليها أن تضحّي بوعيها على مذبح المصلحة العمومية.

إنّه يمكن إزالة التوتّر بين هذين الجانبين بواسطة نظرية فلسفية تطابق قابلية التبرير من أجل الإنسانية بعامة مع الحقيقة. إنّ فكرة التنوير [176] عن «العقل» إنّما تجسّد هكذا نظرية: النظرية القائلة بأنّ ثمّة علاقة بين الماهية اللاتاريخية للنفس الإنسانية وبين الحقيقة الأخلاقية، علاقة تضمن لنا أنّ النقاش الحرّ والمفتوح لابدّ وأن ينتج «إجابة صحيحة واحدة» للمسائل الأخلاقية كما للمسائل العلمية. إنّ هكذا نظرية إنّما تكفل لنا أنّ اعتقادا أخلاقيا لا يمكن أن يُبرَّر أمام جمهور النوع البشري هو «لا معقول»، وهكذا هو في الواقع ليس نتاجا لملكتنا الأخلاقية بالكلية. بل، هو «حكم مسبق»، اعتقاد يأتي من جزء آخر من النفس غير «العقل». إنّه لا يشارك في قدسيّة الوعي، من أجل أنّه نتاج لضرب من الوعي الزائف – شيء ليس فقدُه تضحية، بل تطهيرا.

إنّ هذا التبرير العقلاني للحلّ الوسط الذي يقترحه التنوير قد جُرِّد

---

(345) - في كامل هذه الجملة يعمد رورتي إلى اعتبار لفظة " the individual " مؤنثا وليس مذكرا كالعادة. ولذلك ترجمناها بلفظة "الفردية" و ليس "الفرد" حتى نستطيع أن نحفظ للنصّ بالتزامه "النسوي" أو "الأنثوي" (féministe) الواضح.

في قرننا من مصداقيته. لقد نفض المثقفون المعاصرون أيديهم من افتراض التنوير بأنّ الدين والأسطورة والتراث يمكن أن تُعارَض بشيء لاتاريخي، شيء مشترك بين كل الكائنات الإنسانية من حيث هي إنسانية. إنّ علماء الإناسة ومؤرخي العلوم قد شوّشوا التمييزَ بين المعقولية الفطرية ونتاجات التثقيف. وإنّ فلاسفة من جنس هيدغر وغادمير قد منحونا وسائل النظر إلى الكائنات الإنسانية على أنّها تاريخية من أقصاها إلى أقصاها. في حين أنّ فلاسفة آخرين، مثل كواين وديفيدسن، قد شوّشوا التمييز بين حقائق العقل الدائمة ووقائع الحقيقة المؤقتة. أمّا التحليل النفسي فقد شوّش التمييز بين الوعي وبين مشاعر الحب والكره والخوف، وبالتالي التمييز بين الخلُق والكياسة. إنّ النتيجة هي محو صورة الأنا المشتركة للميتافيزيقا اليونانية واللاهوت المسيحي وعقلانية التنوير: صورةُ مركزٍ طبيعي لاتاريخي، هو محلّ الكرامة الإنسانية، مطوَّقٍ بمحيط عارض ولا ماهية له.

إنّ مفعول محو هذه الصورة هو كسر الحلقة الرابطة بين الحقيقة وقابلية التبرير. فهذا الأمر، تبعا لذلك، إنّما يدمّر الجسر الذي بين جانبيْ حل الوسط الذي يقدّمه التنوير. إنّ مفعول ذلك هو بناء النظرية الاجتماعية الليبرالية على القطب الواحد. فإذا نحن بقينا على الجانب الإطلاقي، فنحن سوف نتكلّم عن «حقوق الإنسان» التي لا تقبل الاستلاب وعن «إجابة صحيحة واحدة» للمعضلات الأخلاقية والسياسية من دون أن نحاول تأييد هكذا كلام بنظرية عن الطبيعة الإنسانية. سوف نتخلى عن الاعتبارات الميتافيزيقية لما هو الحق، ولكن

مع التوكيد على أنّه في أيّ مكان، في كل الأوقات والثقافات، كان لأعضاء من نوعنا نفسُ الحقوق. غير أنّه إذا ملنا إلى الجانب البراغماتي، واعتبرنا الكلام عن «الحقوق» محاولة للتمتّع بفوائد الميتافيزيقا من دون تحمّل المسؤوليات المناسبة، فإنّنا سوف نحتاج مع ذلك إلى شيء ما من أجل أن نميّز صنف الوعي الفردي الذي نحترمه عن الصنف الذي ندينه بوصفه «متعصّبا». إنّ هذا يمكن أن يكون فقط شيئا ما في نسبة منه محلّيا وتشوبه مركزية عرقية – تقليد جماعة مخصوصة، وإجماع ثقافة جزئية. وبحسب [177] هذه النظرة، فإنّ ما يُعدّ عقلانيا أو متعصّبا هو كذلك بالنسبة إلى الفريق الذي نتصوّر بالنظر إليه أنّ ذلك ضروري من أجل تبرير أنفسنا – بالنظر إلى متن الاعتقادات المتقاسَمة التي تعيّن مرجعية اللفظة «نحن». إنّ التماهي الكانطي مع ذات[346] مركزية عابرة للثقافات ولا تاريخية قد عُوِّض هكذا بتماهٍ شبه هيغلي مع جماعتنا الخاصة، مفكَّرا فيها باعتبارها نتاجا تاريخيا. وبالنسبة إلى النظرية الاجتماعية البراغماتية، فإنّ السؤال عمّا إذا كانت قابلية التبرير من أجل الجماعة التي نتماهى معها تتضمّن الحقيقة هو بكل بساطة في غير محلّه.

إنّ رونالد دوُورْكين[347] وآخرين ممّن أخذوا فكرة «حقوق» إنسانية لا تاريخية مأخذَ الجدّ إنّما يصلحون مثالا عن القطب الأوّل الإطلاقي. وإنّ جون ديوي، كما سأدلّل على ذلك بسرعة، وجون راولس يصلحان

---

(346) - self.

(347) - Ronald Dworkin (1931-2013). فيلسوف أمريكي. وأحد أكبر المختصين في فلسفة القانون. عُرف بكتابه "*Taking Rights Seriously*" ("أخذ الحقوق على محمل الجدّ"، 1977).

أمثلة عن القطب الثاني. غير أنّه يوجد نمط ثالث من النظرية الاجتماعية – يُلقَّب غالبا ب"الجماعوية"(348) – هو أصعب تحديدا. وبالجملة فإنّ الكتاب الملقّبين بهذا اللقب هم أولئك الذين ينبذون معاً العقلانية الفردانية للتنوير وفكرة "الحقوق"، ولكنّهم، على خلاف البراغماتيين، يرون هذا النبذ على أنّه إلقاء بضلال الشكّ على مؤسسات الدول الديمقراطية التي ما تزال موجودة وثقافتها. إنّ هكذا منظّرين إنّما يضمّون روبارت باللاّه(349) وألاسداير ماكإنتاير(350) وميكاييل صاندال(351) وشارلز تايلور(352) وروبارتو أنغار(353) الأول، وعديد الآخرين. هؤلاء الكتاب يتقاسمون قدرا معيّنا من الاتفاق مع نظرة موجودة في صيغة قصوى على حدّ سواء لدى هيدغر وضمن جدلية التنوير لهوركهاير وأدرنو. إنّها النظرة القاضية بأنّ المؤسسات والثقافة الليبرالية إمّا لا يجب وإمّا لا يمكن أن تنجو من انهيار التبرير الفلسفي الذي كان التنوير يوفّره لها.

إنّ ثلاثة خيوط في مذهب الجماعوية تحتاج لأنْ يقع حلّها. أوّلا، ثمّة

---

(348) - communitarianism .

(349) - Robert Bellah (1927-2013). عالم اجتماع أمريكي. عُرف بأعماله عن "الدين المدني".

(350) -Alasdair MacIntyre (1929-). فيلسوف أخلاق اسكتلندي. عُرف خاصة بكتابه "After Virtue"- "ما بعد الفضيلة" (1981).

(351) - Michael Sandel (1953-). فيلسوف سياسي أمريكي من تيّار الفلسفة الجماعويّة. عُرف بكتابه "الليبرالية وحدود العدالة" (1982).

(352) -Charles Taylor (1931-). فيلسوف كندي. عُرف خاصة بكتابه: "*Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*" - "مصادر الذات. في صناعة الهوية الحديثة" (1989)

(353) - Roberto Unger (1947-). فيلسوف برازيلي.

التنبؤ الأمبريقي بأنّه ليس هناك أيّ مجتمع ترك جانبا فكرةَ حقيقة أخلاقية لا تاريخية بالطريقة اللامبالية التي يدعو إليها ديوي، يمكن أن يبقى حيّا. مثلا كان هركهايمر و أدورنو يرتابان من أنّه لا يمكن أن تكون لك جماعة أخلاقية في عالم منزوع القداسة لأنّ التسامح يقود البراغماتية، وأنّه ليس واضحا كيف يمكننا أن نقي " فكرا خضع للبراغماتية على نحو أعمى" من أن يفقد " صفته المفارقة وعلاقته بالحقيقة"(354). إنّهما يتصوّران أنّ البراغماتية قد كانت الحصيلة المحتومة لعقلانية التنوير وأنّ البراغماتية ليست فلسفة قوية كفايةً حتى تجعل جماعة أخلاقية ممكنة. وثانيا، ثمّة الحكم الأخلاقي بأنّ نوع الكائن البشري الذي [178] أنتجته المؤسسات والثقافة الليبرالية هو غير مرغوب فيه. مثلا، يتصوّر ماكِإنْتاير أنّ ثقافتنا – وهي ثقافة يهيمن عليها، كما يقول، "فنّي التجميل الثريّ، مدير الشركة و الخبير في الاستشفاء"- هي برهان الخلف(355) على طرق النظر الفلسفية التي ساعدت على خلقها وعلى تلك التي استُدعيت الآن للدفاع عنها. وثالثا، ثمّة الدعوى بأنّ المؤسسات السياسية "تفترض" نظرية عن الطبيعة الإنسانية وأنّ هكذا نظرية ينبغي، على خلاف عقلانية التنوير، أن توضّح الطابع التاريخي للذات والذي هو تاريخي أساسا. بذلك نحن نجد كتّابا مثل تايلور وصندال يقولون إنّنا نحتاج إلى نظرية عن الذات تدمج وتجسّد المعنى الهيغلي والهيدغري لتاريخية الذات.

---

(354)- Max Horkheimer and Theodor Adorno, *Dialectic of Enlightenment* (New York : Seabury Press, 1972), p. xiii.

(355) -*reductio ad absurdum*.

إنّ الدعوى الأولى هي دعوى أمبيريقية وسوسيولوجية-تاريخية صراحةً تتعلق بالغِراء المطلوب ليُبقي على جماعة ما متماسكة. والدعوى الثانية هي رأساً حكم أخلاقي بأنّ مزايا الديمقراطية الليبرالية المعاصرة هي أقلّ وزنا من مضارّها والطابع البشع والقذر للثقافة والكائنات البشرية الفردية التي تنتجها. أمّا الدعوى الثالثة فهي، بالمقابل، الأكثر إرباكا وتعقّدا. وأنا سوف أركّز على هذه الدعوى الثالثة، الأكثر إرباكا، وإنْ كنت عند النهاية سوف أعود بإيجاز إلى الاثنتين الأوليْين.

من أجل تقويم هذه الدعوى الثالثة، نحن نحتاج إلى أن نسأل سؤاليْن. الأول هو ما إذا كان ثمّة أيّ معنى " تحتاج" فيه الديمقراطية الليبرالية إلى تبرير فلسفي أصلا. فالذين يتقاسمون براغماتية ديوي سوف يقولون إنّه رغم أنّها قد تحتاج إلى صياغة فلسفية، فهي لن تحتاج إلى سند فلسفي. من هذه الزاوية، فإنّ فيلسوف الديمقراطية الليبرالية قد يأمل في تطوير نظرية عن الذات الإنسانية تنسجم مع المؤسسات التي يحبّها أو تحبّها[356]. بيد أنّ هكذا فيلسوف هو بذلك لا يبرّر هذه المؤسسات بالرجوع إلى مقدمات أساسية أكثر، بل بالعكس: هو أو هي تقوم بوضع السياسة في المقام الأول ثمّ تصنع لها فلسفة كساءً. أمّا الجماعيون فهم، بالمقابل، يتكلمون غالبا وكأنّ المؤسسات السياسية لم تكن أفضل من تأسيساتها الفلسفية.

---

(356) - " he or she admires ". نلاحظ أنّ رورتي يحرص على تلافي الطابع الذكوري للضمير العائد على الفيلسوف، في نحو من التعاطف مع الموقف "النسوي" (م).

أمّا السؤال الثاني فهو من النوع الذي يمكن أن نسأله حتى ولو وضعنا التقابل بين التبرير والصياغة جانبا. إنّه السؤال عمّا إذا كان تصوّرُ الذات الذي يجعل، كما يقول تايلور، " الجماعة مقوِّمةً للفرد"[357]، من شأنه أن يتماشى مع الديمقراطية الليبرالية على نحو أفضل ممّا يفعل تصوّرُ التنوير للذات. إنّ تايلور يلخّص هذا الأخير بوصفه "مثلا أعلى لعدم الالتزام" يكشف لنا عن "مفهوم حديث على نحو مخصوص" للكرامة الإنسانية: " القدرة على الفعل بأنفسنا، دون أيّ تدخّل أو خضوع خارجيّ لنفوذ[358] خارجي." وبحسب نظر تايلور، كما عند هيدغر، فإنّ مفاهيم التنوير هذه مرتبطة تماما بالأفكار الحديثة بخاصة عن " النجاعة و السلطة[359] و الرصانة." إنّها مرتبطة تماما أيضا بالشكل المعاصر لعقيدة تقديس الوعي الفردي – دعوى دواركين[360] بأنّ نداءات الحقوق "يعلو صوتُها" على كلّ النداءات الأخرى. إنّ تايلور، مثل هيدغر، يريد أن [179] يستبدل ذلك بتصوّر أقلّ فردانية لما ينبغي أن يكون إنسانيا بخاصة – تصوّر يفعل أقلّ للاستقلال وأكثر للتبعية المتبادلة.

إنّه يمكنني أن أستشرف ما هو آت بأنْ أقول إنّني سوف أجيب "لا" على السؤال الأول حول الدعوى الثالثة للجماعويين و"نعم" على

(357) - Charles Taylor, *Philosophy and the Human Sciences*, vol. 2 of *Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge University Press, 1985), p. 8.
(358) - authority .
(359) -power
(360) -Dworkin .

الثاني.سوف أدلّل على أنّ رولس، متّبعا ديوي، قد بيّن لنا كيف تستطيع الديمقراطية الليبرالية أن تتدبّر أمرها من دون مسبّقات فلسفية. هو قد بيّن لنا بذلك كيف يمكننا أن نتجاهل الدعوى الجماعوية الثالثة. لكنّني سوف أدلّل أيضا على أنّ الجماعويين مثل تايلور هم على حقّ حين يقولون إنّ تصوّرا للذات يجعل الجماعة مقوِّمةً للذات إنّما يتلاءم جيّدا مع الديمقراطية الليبرالية. ذلك يعني، متى أردنا أن نكسو صورةَ–ذاتنا لحما[361] من حيث نحن مواطنو هكذا ديمقراطية بواسطة نظرة فلسفية للذات، أنّ تايلور يقدّم لنا إلى حدّ ما النظرة الصائبة. لكنّ هذا النوع من الكساء الفلسفي ليس يملك الأهمية التي أولاها له كتّاب من قبيل هوركهايمر وأدرنو، أو هيدغر.

ودون ديباجة أكثر، أنا أنعطف الآن نحو رولس. سوف أبدأ بلفت النظر إلى أنّه في **نظرية العدل** وما لحق بها جميعا، هو قد ربط موقفه الخاص بالمثال الجيفرسوني عن التسامح الديني.ففي مقال سُمّي "العدل بما هو إنصاف: سياسي لا ميتافيزيقي"، هو يقول إنّه " يذهب إلى تطبيق مبدأ التسامح على الفلسفة ذاتها"، ويذهب في القول:

" إنّ النقطة الجوهرية هي هذه: ليس هناك تصوّر أخلاقي عام يمكن، من حيث هو مسألة سياسية عملية، أن يوفّر قاعدة يقوم عليها تصوّر عمومي للعدل في نطاق مجتمع ديمقراطي حديث. فإنّ الشروط الاجتماعية والتاريخية لهكذا مجتمع إنّما تملك جذورها ضمن حروب الأديان التي تلت الإصلاح وتطوير مبدأ التسامح، وفي نطاق نموّ

(361) - to flesh out.

الحكم الدستوري ومؤسسات اقتصاديات السوق الواسعة. إنّ هذه الشروط تؤثّر بشكل عميق على متطلّبات تصوّر للعدل السياسي قابل للتشغيل: إنّ هكذا تصوّر ينبغي أن يضع في حسبانه جملة متنوعة من النظريات وتعددَ التصورات ، المتصارعة وفي الواقع غير المتقايسة، للخير الذي ينادي به أعضاء المجتمعات الديمقراطية الموجودة." [362]

إنّه يمكننا أن نقول بخصوص رولس بأنّه كما أنّ مبدأ التسامح الديني والفكر الاجتماعي للتنوير قد اقترحا أن نضع بين قوسين عديدَ الموضوعات اللاهوتية النمطية [363] عند مناقشة السياسة العمومية [180] و بناء المؤسسات السياسية، كذلك نحن نحتاج إلى أن نضع بين قوسين عديد الموضوعات النمطية للبحث الفلسفي. فبالنسبة إلى مقاصد النظرية الاجتماعية، نحن يمكن أن نضع جانباً موضوعات من قبيل الطبيعة الإنسانية اللاتاريخية، وطبيعة ذاتيتنا[364]، وحافز السلوك الأخلاقي، ودلالة الحياة الإنسانية. نحن نعالج هذه الموضوعات باعتبارها غير مناسبة للسياسة كما فكّر جيفرسون في المسائل المتعلقة بالتثليث و المتعلقة بتحوّل القربان[365].

وبقدر ما اعتنق هذا الموقف، جرّد رولس عديد الاعتراضات النقدية التي كانت قد وُجِّهت إلى الليبرالية الأمريكية على أثَر هوركهايمر و

(362)- John Rawls, " Justice as Fairness : Political not Metaphysical", *Philosophy and Public Affairs* 14 (1985): 225.

(363) - standard.

(364) - selfhood.

(365) - transsubstantiation. تحوّل خبز القربان و خمره إلى جسد المسيح و دمه (م).

أدورنو، من سلاحها.ويستطيع رولس أن يوافق على أنّ جيفرسون وحلقته قد تقاسما عدة وجهات نظر فلسفية مشكوك فيها، وجهات نظر يمكننا أن نأمل الآن في التخلص منها. نحن يمكننا حتى أن نتفق مع هوركهايمر وأدورنو، كما كان يمكن لديوي أن يفعل، على أنّ وجهات النظر هذه كانت تحتوي على بذور انهيارها. لكنّه يعتقد أنّ العلاج قد لا يكون بأنْ نصوغ وجهات نظر فلسفية أفضل حول نفس الموضوعات، بل (من أجل النظرية السياسية) بأنْ نتجاهل لأسباب صحّية هذه الموضوعات. وكما يقول:

«بما أنّ العدل بما هو إنصاف هو مقصود باعتباره تصوّرا سياسيا للعدل بالنسبة إلى مجتمع ديمقراطي، فهو يحاول أن يقوم فقط على أفكار حدسية أوّلية هي مطمورة في المؤسسات السياسية لمجتمع ديمقراطي والتقاليد العمومية لتأويلها. إنّ العدل بما هو إنصاف هو تصوّر سياسي، في شطر منه لأنّه يبدأ انطلاقا من تقليد سياسي معيّن. نحن نأمل في أنّ هذا التصوّر السياسي للعدل قد يُسنَدُ على الأقلّ من قِبل ما يمكن أن نسمّيه «الإجماع المتداخل»[366]، بمعنى، من قِبل إجماع يتضمّن كلّ المذاهب الفلسفية والدينية المتعارضة التي يُرجَّح أن تدوم وأن تكسب مُوالين لها في نطاق مجتمع ديمقراطي ودستوري بخاصة بقدر أو بآخر.»[367]

ويتصوّر رولس أنّ «الفلسفة من حيث هي بحث عن الحقيقة التي

(366)- overlapping consensus .

(367) - Rawls, « Justice as Fairness », pp. 225-6.

من شأن نظام أخلاقي و ميتافيزيقي مستقلّ ... لا يمكن أن توفّر قاعدة عملية[368] و متقاسَمة لتصوّر سياسي للعدل ضمن مجتمع ديمقراطي»[369]. لذلك هو يقترح علينا أن نقصُر أنفسنا على تجميع «هذا النوع من القناعات الراسخة من قبيل الاعتقاد في التسامح الديني ورفض العبودية» ومن ثمّ «أن نحاول تنظيم الأفكار والمبادئ الحدسية الأوّلية المتضمَّنة في هذه القناعات في إطار تصوّر متّسق للعدل».[370]

إنّ هذا الموقف هو بالكلية تاريخاني[371] و مضاد للكونية[372]. فقد يمكن لرولس [181]، على نحو صادق، أن يتفق مع هيغل و ديوي ضدّ كانط ويستطيع أن يقول إنّ محاولة التنوير تحرير النفس من التقليد والتاريخ، والدعوة إلى "الطبيعة" أو "العقل"، قد كانت مخيّبة للآمال.[373] وهو يمكن أن يرى هذا النوع من الدعوة محاولةً غير سديدة لجعل الفلسفة تفعل ما فشل اللاهوت في فعله. إنّ جهد رولس الهادف، حسب عباراته، إلى أن «يبقى، في المستوى الفلسفي، على السطح»، يمكن أن يُنظر إليه بوصفه يدفع تحاشي جيفرسون للاهوت خطوةً أخرى.

وبحسب جهة النظر الديوية [374] التي أنسبها إلى رولس، ليس

---

(368)- workable.

(369)- Ibid. p. 230.

(370)- Ibid.

(371)- historicist.

(372)- antiuniversalist.

(373) - See Bellah et al., *Habits of the Heart*, p. 141.

(374)- Deweyan.

اختصاصا من نوع "الانثروبولوجيا الفلسفية" هو ما هو مطلوب باعتباره مقدمة للسياسة، بل التاريخ والاجتماع فحسب. وعلاوة على ذلك، إنّه من الضلال أن نظنّ بوجهة نظره كما صنع دواركين : كونها "مبنية-على-قاعدة-الحقوق"[375] في مقابل "المبني-على-قاعدة-الأهداف"[376]. إذْ أنّ مصطلح "القاعدة" لا يدخل في نكتة الأمر. ليس أنّنا نعرف، لأسباب فلسفية سابقة، أنّ من شأن ماهية الموجودات الإنسانية أن تكون لها حقوق، ومن ثمّ أنّنا نجري السؤال كيف يمكن لمجتمع أن يحفظ وأن يحمي هذه الحقوق. فإنّ رولس هو، في مسألة الأولويّة، كما في مسألة نسبية العدل بالنظر إلى وضعيات تاريخية، أقرب إلى فالزار[377] منه إلى دواركين.[378] بما أنّ رولس لا يعتقد أنّنا، فيما يتعلق بمقاصد النظرية السياسية، نحتاج إلى التفكير في أنفسنا بوصفنا نملك ماهية تسبق وتتقدّم التاريخ، فهو لن يتفق مع صاندال[379] على أنّنا، فيما يتعلق بهذه المقاصد، نحتاج [182] إلى امتلاك بيان عن «طبيعة الذات[380] الأخلاقية"، التي هي "بمعنى ما ضرورية، غير-عرضية و قبلية إزاء أيّ تجربة جزئية.»[381] قد يمكن أن يكون بعضُ أسلافنا قد

(375)- "rights-based".

(376)- "goal-based".

(377)- Walzer.

(378)- See Michael Walzer, *Spheres of Justice* (New York : Basic, 1983), pp. 312 ff.

(379)- Sandel.

(380)- subject.

(381)- Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice* (Cambridge : Cambridge University Press, 1982) , p. 49.

طالب بهكذا بيان، تماما كما طالب بعض أسلافنا الآخرين ببيان عن علاقتهم بخالقهم المزعوم. ولكن **نحن** – نحن ورثة التنوير الذي أصبح العدل عنده الفضيلة الأولى- لا نحتاج لا هذا ولا ذاك. بوصفنا مواطنين وبوصفنا منظّرين اجتماعيين، نحن نستطيع أن نكون غير مبالين إزاء الخلافات الفلسفية حول طبيعة الذات بقدر ما كان جيفرسون إزاء الاختلافات اللاهوتية حول طبيعة الربّ.

وقد توحي النقطة الأخيرة إلينا طريقةً لزيادة حدّة دعواي بأنّ دفاع رولس عن التسامح الفلسفي هو توسيع مستساغ لدفاع جيفرسون عن التسامح الديني. «الدين» و«الفلسفة» هما الاثنان مصطلحان شاملان غامضان، والاثنان هما موضوع لتعريفات جديدة مقنعة. وحين يُعرَّف هذان المصطلحان على نحو بيّن كفايةً، فإنّ أيّاً كان، حتى من الملحدين، سوف يقول إنّه يملك إيمانا دينيا (بالمعنى الذي قصده تلّيش[382] عن «رمز ذي أهمّية عليا»). إنّ أيّاً كان، حتى أولئك الذين يجتنبون الميتافيزيقا ونظرية المعرفة، سوف يقول إنّه يمتلك «مسبّقات فلسفية». بيد أنّه من أجل تأويل جيفرسون ورولس، نحن ينبغي أن نستعمل تعريفات أكثر دقة. لنجعل «الدين» يعني، بالنظر إلى مقاصد جيفرسون، خصومات حول طبيعة اسم الربّ وحقيقته – بل حتى حول وجوده. ولنجعل «الفلسفة» تعني، بالنظر إلى مقاصد رولس، خصومات حول طبيعة الموجودات الإنسانية وحتى حول ما إذا كان ثمّة شيء مثل "الطبيعة الإنسانية".باستعمال [183] هذه التعريفات،

(382) - in the Tillichian sense، نسبة إلى Tillich .

يمكننا القول إنّ رولس يريد من الاعتبارات حول طبيعة الإنسان وغايته أن تُفصَل عن السياسة. وكما يقول، فهو يريد من تصوّره للعدل أن «يتحاشى ... الدعاوي المتعلقة بالطبيعة والهوية الجوهرية للأشخاص.»[383] وهكذا من المحتمل أنّه يريد من المسائل المتعلقة بنكتة الكيان الإنساني، أو دلالة الحياة الإنسانية، أن يُحتفَظ بها للحياة الخاصة. إنّ ديمقراطية ليبرالية ليس فقط سوف تعفي الآراء حول هذا النوع من القضايا من الإكراه القانوني، بل سوف تتوجّه نحو فصل النقاشات حول هذا النوع من المسائل عن النقاشات المتعلقة بالسياسة الاجتماعية. وعلى ذلك هي سوف تستعمل القوة ضدّ الوعي الفردي، وذلك فقط بقدر ما يقود الوعيُ الأفرادَ إلى الفعل على نحو يهدّد المؤسسات الديمقراطية. وعلى خلاف جيفرسون، فإنّ حجة رولس ضدّ التطرّف ليس أنّه يهدّد الحقيقة المتعلقة بالخصائص التي من شأن نظام أخلاقي وميتافيزيقي سابق بتهديد النقاش الحر، بل بكل بساطة أنّه يهدّد الحرية، ومن ثمّ يهدّد العدل. إنّ الحقيقة المتعلقة بكيان هذا النظام أو بطبيعته قد سقطت.

إنّ تعريف "الفلسفة" الذي كنت اقترحته للتوّ ليس مصطنعا ومن ثمّ ليس كما قد يبدو. فمن عادة مؤرّخي الأفكار أن يعامل "طبيعة الذات[384] الإنسانية" بوصفها المبحث الذي شيئا فشيئا عوّض "الإله" عندما علمنت[385] الثقافة الأوروبية نفسها. ذلك كان المبحث

(383) - Rawls, « Justice as Fairness », p. 223.

(384) -subject.

(385) -secularized.

الرئيس للميتافيزيقا ونظرية المعرفة منذ القرن السابع عشر إلى الوقت الحاضر، و، للأحسن أو للأسوأ، تمّ اتخاذ الميتافيزيقا ونظرية المعرفة من أجل أن تكونا «لبّ» الفلسفة. وبقدر ما يفكّر أحدٌ بأنّ النتائج السياسية تتطلّب أسسًا خارجة عن السياسة – بمعنى، بقدر ما يفكّر أحدٌ بأنّ منهج رولس عن التوازن المتفكّر(386) ليس جيّدا كفايةً – فهو سوف يرغب في توضيح «النفوذ»(387) التي من شأن هذه المبادئ.

وإذا شعر أحد بحاجة إلى هكذا تشريع(388)، فهو سوف يرغب إمّا في مدخل ديني أو في مدخل فلسفي للسياسة. سوف يكون مستعدا على الأرجح لأنْ يشاطر هوركهايمر و[184] أدورنو خوفهما من أنّ البراغماتية ليست قوية كفايةً لكي تحفظ لمجتمع حرّ تماسكه. لكنّ رولس يرجع صدى ديوي حين يقترح أنّه بقدر ما يصبح العدل الفضيلة الأولى للمجتمع، فإنّ الحاجة إلى هكذا تشريع قد يتلاشى الشعور بها تدريجيا. سوف يصبح هكذا مجتمع متعوّدا على التفكير بأنّ السياسة الاجتماعية لا تحتاج إلى النفوذ بقدر ما تحتاج إلى تكيّف ناجح بين الأفراد، الأفراد الذين يجدون أنفسهم وُرَثاء التقاليد التاريخية نفسها ويواجهون المشاكل نفسها. سوف يكون مجتمع يشجّع "نهاية الأيديولوجيات"، و يتّخذ التوازن المتفكّر بوصفه المنهج الوحيد الذي يُحتاج له عند مناقشة السياسة الاجتماعية. وحين يطلب هكذا مجتمع المشورةَ، حين يجمع المبادئ والحدوس من أجل أن يؤخذ بها في تحقيق

---

(386) -reflective equilibrium.

(387) -authority .

(388) - legitimation.

التوازن، فهو سوف يميل إلى نبذ تلك المنتزعة من البيانات الفلسفية عن الذات أو عن المعقولية. وذلك لأنّ هكذا مجتمع سوف ينظر إلى هكذا بيانات ليس بوصفها أسسًا للمؤسسات السياسية، بل بوصفها، في أسوء الحالات، رطانة بلا معنى، أو، في أحسن الحالات، بوصفها مناسبة للبحوث الخاصة عن الكمال،ولكن ليست مناسبة للسياسة الاجتماعية.

من أجل أن نبرز للعيان التباين بين محاولة رولس أن «يبقى على السطح، على المستوى الفلسفي» والمحاولة التقليدية للحفر عن «الأسس الفلسفية للديمقراطية»، سوف أنعطف على نحو مختصر نحو كتاب صندال **الليبرالية وحدود العدل**. فهذا الكتاب الواضح والقويّ يوفّر لنا حججًا بليغة ومفحمة ضدّ محاولة استعمال تصوّر معيّن للذات ،ونظرة ميتافيزيقية معيّنة إلى ما هي عليه الكائنات الإنسانية، لإضفاء مشروعية على السياسة الليبرالية. و ينسب صندال هذه المحاولة إلى رولس. إنّ كثيرا من الناس، بما فيهم أنا نفسي، قد أخذ في البداية كتابَ رولس **نظرية في العدل** على أنّه محاولة من هذا النوع. نحن قرأناه بوصفه مواصلة لمحاولة التنوير تأسيس الحدوس الأخلاقية على تصوّر ما للطبيعة الإنسانية (و، على نحو أكثر تخصيصا، بوصفه محاولة ما-بعد-كانطية لتأسيسها[185] على مفهوم "المعقولية"). غير أنّ كتابات رولس التي لحقت **نظرية في العدل** قد ساعدتنا على التحقق من أنّنا قد أسأنا تأويل كتابه، أنّنا غالينا في التوكيد على العناصر الكانطية وقلّلنا من التوكيد على عناصره الهيغلية والديوية.إنّ هذه الكتابات تصرّح

أكثر ممّا فعله كتابُه بالمذهب ما بعد الفلسفي[389] القاضي بأنّ «ما يبرّر تصوّرا ما للعدل ليس كونه صحيحا بالنسبة إلى نظام سابق علينا ومعطى لنا، بل تلاؤمه مع فهمنا الأعمق لأنفسنا وآمالنا، وتحقّقنا من أنّه، **ضمن تاريخنا والتقاليد التي هي جزء لا يتجزّأ من حياتنا العمومية**، هو المذهب الأكثر رشدا[390] **بالنسبة إلينا**.»[391]

ومتى أُعيدت قراءتُه في ضوء هذه الفقرات، فإنّ كتاب **نظرية في العدل** لن يبدو ملتزما بتفسير فلسفي للذات الإنسانية، بل فقط بوصف تاريخي-سوسيولوجي للطريقة التي نعيش بها الآن.

يرى صندال إلى رولس على أنّه يمنحنا «واجبات أدبية[392] بوجه إنساني» – بمعنى، مقاربة كانطية ذات نزعة كونية[393] للفكر الاجتماعي من دون العائق الذي يعوق ميتافيزيقا كانط ذات النزعة المثالية[394]. إنّه يتصوّر أنّ ذلك لن يفلح، وأنّ نظرية اجتماعية من الصنف الذي يريده رولس يتطلب منّا أن نسلّم بصنف الذات التي اخترعها ديكارت وكانط من أجل تعويض الربّ – ذات يمكن أن تُميَّز عن «الذات الأمبريقية» الكانطية باعتبارها مختارة لعدد متنوع من «الرغبات والإرادات والغايات»، بدل أن يكون مجرّد سلسلة من

---

(389) -metaphilosophical.

(390) -reasonable.

(391)- Rawls, « Kantian Constructivism », p. 519. Italics added.

(392) - deontology.

(393) - universalistic.

(394) -idealistic.

الاعتقادات والرغبات. ومن قِبل أنّ هكذا سلسلة -- ما يسميه صندال «ذاتا[395] محدَّدة الموقع على نحو جذري»[396]- هي كلّ ما منحه هيوم لنا، فإنّ صندال يتصوّر أنّ مشروع رولس محكوم عليه بالإخفاق. وعلى تفسير صندال، فإنّ مذهب رولس القاضي بأنّ «العدل هو الفضيلة الأولى للمؤسسات الاجتماعية» يتطلب سندا من الدعوى الميتافيزيقية بأنّه «على الضدّ من الغائية، فإنّ ما هو أكثر جوهرية بالنسبة إلى شخصيتنا[397] ليس الغايات التي نختارها بل قدرتنا على أن نختارها. وهذه القدرة هي تقع ضمن ذات ينبغي أن تكون سابقة على الغايات التي تختارها».[398]

بيد أنّه متى قرأنا **نظرية العدل** بوصفها سياسية أكثر منها ميتافيزيقية، فإنّ المرء يمكن أن يرى أنّه حين يقول رولس إنّ «الذات هي سابقة على الغايات التي يتمّ إقرارُها من طرفها»[399] لا يجب أن يعني أنّه يوجد كيان يسمَّى «الذات» هو شيء مميَّز عن شبكة الاعتقادات والرغبات التي «تملكها» تلك الذات. وحين يقول إنّه «ليس ينبغي علينا أن نحاول أن نعطي شكلا لحياتنا بالنظر أوّلا إلى الخير [186] المعرَّف على نحو مستقل»[400]، فهو لا يؤسّس «ينبغي»[401] هذه على دعوى متعلقة

(395)- sujet.

(396)- Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 21.

(397)- personhood.

(398)- Ibid. p. 19.

(399)- Rawls, *Theory of Justice*, p. 560.

(400)- Ibid.

(401)- should.

بطبيعة الذات. إنّ «ينبغي» لا يجب أن تُفسَّر بأنْ نقول «بسبب الطبيعة الباطنة للأخلاق» أو «بسبب أنّ قدرة ما على الخيار هي ماهية الشخصية» بل بشيء من قبيل «بسبب أنّنا نحن – نحن الورثة المحدثين لتقاليد التسامح الديني والحكم الدستوري – نضع الحرية قبل الكمال».

إنّ إرادة التوسّل بما نفعله نحن يثير، كما قلت، أشباح المركزية العرقية وأشباح النسبية. فبسبب أنّ صندال مقتنع بأنّ رولس يتقاسم خوف كانط من هذه الأشباح، فهو مقتنع بأنّ رولس بصدد التفتيش عن «"نقطة أرخميدية" انطلاقا منها يقوّم البنية الأساسية للمجتمع» – «جهة نظر لا هي مشبوهة بسبب تورّطها في العالم ولا هي مفصولة ومن ثمّ مجرّدة من أهليتها بسبب الفصل».[402] إنّ هذه الفكرة بالتحديد التي تقضي بأنّ جهة نظر ما يمكن أن تكون «مشبوهة بسبب تورّطها في العالم» هي التي يرفضها رولس في كتاباته حديثة العهد. إنّ الجماعويين ذوي الميول الفلسفية، مثل صندال، هم غير قادرين على تصوّر أرضية وسطى بين النسبية وبين «نظرية في الذات الأخلاقية» – نظرية ليس حول التسامح الديني واقتصاديات السوق الكبرى، مثلا، بل حول الموجودات الإنسانية بما هي كذلك، منظورا إليها على نحو لا تاريخي. إنّ رولس ما فتئ يحاول أن يرسم حدود هكذا أرضية وسطى. وحين يتكلّم عن «نقطة أرخميدية» [187]، هو لا يعني نقطة خارج التاريخ، بل فقط نوع العادات الاجتماعية المستقرة التي تسمح بنطاق واسع للوارد من الخيارات. هو يقول مثلا:

---

(402)- Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 17.

«إنّ زبدة هذه الاعتبارات هي أنّ العدل بما هو إنصاف هو، إن صحت العبارة، ليس تحت رحمة الإرادات والمصالح الموجودة. فهي ترسم نقطة أرخميدية لتقويم النسق الاجتماعي من دون التوسّل باعتبارات قبْلية. والهدف طويل المدى للمجتمع هو مرسوم في خطوطه الكبرى بقطع النظر عن الرغبات والحاجات الخاصة بالأعضاء الحاضرين... وليس ثمّة مكان للسؤال ما إذا كان يمكن لرغبات الناس في لعب دور الرئيس أو المرؤوس ألاّ تكون من الحجم بحيث أنّ المؤسسات الاستبدادية قد تكون مقبولا بها، أو ما إذا كان يمكن لإدراك الناس للممارسات الدينية ألاّ يكون من الإزعاج بحيث أنّ حرية المعتقد قد لا تكون مسموحا بها.»[403]

أن نقول إنّه لا مكان للأسئلة التي قد يثيرها نيتشه أو لويولا[404] ليس أن نقول إنّ آراء كلّ منهما هي غير مفهومة (في معنى أنّها «متهافتة منطقيا» أو «مشوّشة مفهوميا»). ولا هو أن نقول إنّها تجد قاعدتها ضمن نظرية غير متسقة عن الذات. ولا هو أن نقول **ببساطة** أنّ أفضلياتنا تتضارب مع أفضلياتهما. إنّما هو أن نقول إنّ التضارب بين هؤلاء الناس وبيننا هو من الحجم بحيث أنّ «الأفضليات» هي الكلمة غير المناسبة. فإنّه من الملائم أن نتحدث عن الأفضليات الذوقية أو الجنسية، لأنّ هذه لا تهمّ أحدا إلاّ نفسك ودائرتك الضيقة. لكنّه من الضلال أن نتحدث عن «أفضلية» بالنسبة إلى ديمقراطية ليبرالية.

---

(403)- Ibid., pp. 261-2.

(404) - Loyola.

من الأحرى بنا، نحن ورثة التنوير أن نفكّر بأعداء الديمقراطية الليبرالية مثل نيتشه أو لويولا بوصفهم، حتى نستعمل لفظة رولس، «مجانين». ونحن نفعل ذلك لأنّه ليس هناك من طريقة لأنْ نرى إليهم باعتبارهم مواطنين مثلنا في ديمقراطيتنا الدستورية، وأناسًا قد يمكن لمخططات حياتهم، إذا توفرت البراعة والإرادة الطيبة، أن تتناسب مع تلك التي من شأن المواطنين الآخرين. إنّهم ليسوا مخبولين بسبب أنّهم قد أخطئوا الطبيعة اللاتاريخية للموجودات الإنسانية. إنّهم مخبولون لأنّ حدود الصحة إنّما هي معيَّنة بواسطة [188]ما يمكننا نحن أن نأخذه مأخذ الجدّ. وهذا، تبعا لذلك، معيَّن بواسطة تنشئتنا ووضعيتنا التاريخية.

إذا كان هذا النحو من التطرّق إلى نيتشه ولويولا قد يبدو ذا مسحة مركزية عرقية، فذلك بسبب أنّ التقليد الفلسفي قد عوّدنا على الفكرة القاضية بأنّ أيّ شخص يريد أن ينصت للعقل – وأن يسمع كلّ الحجج- يمكن له أن يبلغ إلى ناحية الحقيقة. هذا الرأي، الذي يسميه كيركغارد «سقراطية» ويقابله مع الدعوى القائلة بأنّ نقطة انطلاقنا قد يمكن أن تكون بكل بساطة حدثا تاريخيا، هي متضافرة مع الفكرة القاضية بأنّ الذات الإنسانية لها مركز ما (شرارة إلهية، أو ملكة راصدة للحقيقة تُسمّى «العقل») وبأنّ الحجاج، متى أُعطِي الوقت والصبر، سوف ينفذ إلى هذا المركز. أمّا بالنسبة إلى مقاصد رولس فنحن لا نحتاج إلى هذه الصورة. نحن أحرار في أن نرى الذات باعتبارها بلا

مركز، باعتبارها عرضية[405] تاريخية في كل أطوارها. فرولس لا يحتاج ولا هو يريد أن يدافع عن أولويّة الحق على الخير كما دافع كانط عنه، باستحضار نظرية في الذات تجعل منها أكثر من «ذات أمبريقية»، وأكثر من «ذات[406] محدّدة الموقع على نحو جذري». هو على الأرجح يفكّر بكانط على أنّه برغم كونه كان على حق إلى حدّ كبير فيما يتعلق بطبيعة العدل، فهو قد كان على خطأ إلى حدّ كبير فيما يتعلق بطبيعة الفلسفة ووظيفتها.مكتبة سُر مَن قرأ

على نحو أخصّ، هو يمكن أن يرفض الدعوى الكانطية لدى صندال القاضية بأنّ ثمّة «مسافةً بين الذات[407] والوضعية هي ضرورية لكلّ قياس للانفصال، وهي على نحو لا مردّ له جوهرية للمظهر التملّكي الذي من شأن أيّ تصوّر متّسق للذات»[408]. ويعرّف صندال هذا المظهر بالقول: «أنا لا أستطيع أبدا أن أكون بالكلية مشكّلا بواسطة صفاتي... لابدّ أنّ ثمّة بعض الصفات التي **أملكها**[409] أكثر ممّا أكونها.» أمّا لدن التأويل الذي أقدّمه عن رولس، فنحن لسنا في حاجة إلى تمييز قطعيّ بين الذات ووضعيتها. نحن يمكننا أن نرفض النظر في التمييز بين صفة الذات ومقوّم الذات، بين أعراض الذات وماهيتها، بوصفها ميتافيزيقية «فحسب». وإذا كنّا ميّالين إلى التفلسف،

---

(405) -contingency.

(406) -subject.

(407) -subject.

(408) - Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice*, p. 20.

(409) -*has*.

فنحن سوف نرغب في المعجم المقدَّم من طرف ديوي وهيدغر وديفيدسن ودريدا، مع تحذيراته الثاوية فيه ضدّ الميتافيزيقا، بدل ذلك المقدَّم [189] من طرف ديكارت وهيوم وكانط. وذلك أنّه إذا استعملنا المعجم الأوّل، فسوف نكون قادرين على النظر إلى التقدم الأخلاقي باعتباره تاريخا نصنع فيه [الأشياء][410] بدلا من تاريخ نعثر فيه [عليها][411]، تاريخَ إنجازٍ شعريّ من طرف أفراد وجماعات «محدّدة الموقع على نحو جذري»، بدل كونه كشفا متدرّجا للنقاب، عبْر استعمال «العقل»، عن «المبادئ» أو «الحقوق» أو «القيم».

إنّ دعوى صندال بأنّ «مفهومَ ذاتٍ[412] معطاة على نحو قبلي ومستقلة عن موضوعاتها يمنح أساسًا للقانون الأخلاقي... يكمّل بقوّة رؤية الواجبات الأدبية[413]» هي حقّ كفايةً. لكنْ أن تقترح هذا النوع من التكملة القويّة على رولس هو أن تهدي له هدية مسمومة. ذلك يشبه أن نهدي إلى جيفرسون حجة على التسامح الديني مؤسسة على تفسير الكتاب المسيحي. إنّ استبعاد الافتراض بأنّ القانون الأخلاقي يحتاج إلى «تأسيس» هو بالتحديد ما يميّز رولس عن جيفرسون. وإنّ ذلك هو بالتحديد ما يسمح له بأن يكون طبيعويّا من نسل ديوي لا يحتاج لا إلى التمييز بين الإرادة والعقل ولا إلى التمييز بين مقوّمات الذات وصفات الذات. هو لا يرغب في «رؤية كاملة

(410) -making.

(411) -finding.

(412) - sujet.

(413) - deontological.

للواجبات الأدبية»، رؤية قد تفسّر لِمَ ينبغي علينا أن نعطي الأولويّة للعدل على تصوّرنا للخير. فهو يباشر نتائج الدعوى القاضية بأنّ ذلك أولى، لا افتراضاتها المسبقة. وليس رولس بمهتمّ بالشروط التي من شأن هوية الذات[414]، وإنّما فقط بالشروط التي من شأن المواطنة ضمن مجتمع ليبرالي.

لنفرض أنّ المرء يسلّم بأنّ رولس لا يحاول القيام باستنباط متعالٍ لليبرالية الأمريكية أو تزويد المؤسسات الديمقراطية بأسس فلسفية، بل هو فقط يسعى إلى تنسيق المبادئ والحدوس المميّزة لليبراليين الأمريكيين. ومع ذلك، فإنّه قد يبدو أنّ المسائل الهامة التي أُثِيرت من قِبل [190] نُقّاد الليبرالية قد وقع تحاشيها. لننظر في الدعوى القائلة بأننا، نحن الليبراليين، نستطيع بكل بساطة أن ننزع الأهلية عن نيتشه ولويولا بوصفهما مخبولين. للمرء أن يتخيّل هذين الاثنين يردّان بأنّهما على وعي تام بأنّ آراءهما لا تؤهّلهما للمواطنة في ديمقراطية دستورية وأنّ الساكن النموذجي لهكذا ديمقراطية سوف ينظر إليهما على أنّهما مخبولان. بيد أنّهما سيأخذان هذه الوقائع بوصفها اتهامات إضافية ضدّ الديمقراطية الدستورية. إنّهما يتصوّران أنّ نوع الشخص المخلوق من قِبل هكذا ديمقراطية ليس هو ما ينبغي أن يكون عليه كائن إنساني.

بعثورنا على موقف جدلي إزاء نيتشه ولويولا ، نحن، الديمقراطيون

---

(414) the self-.

الليبراليون، نوجد أمام قياس أقرن[415]. فأن نرفض الحجاج حول ماذا يجب أن يكون الكائن الإنساني يبدو وكأنّه أمر يُظهر ازدراءً لروح التكيّف والتسامح التي هي جوهرية للديمقراطية. لكنّه ليس من الواضح كيف نقيم الحجة على الدعوى بأنّ الكائنات الإنسانية يجب أن تكون ليبرالية بدل أن تكون متطرفة، وذلك من دون أن نعود إلى نظرية في الطبيعة الإنسانية، إلى الفلسفة. إنّه لابدّ لنا أن نلحّ على أنّه ليس كلُّ حجة تحتاج لأنْ نتعرّض لها في حدود المصطلح الذي قُدِّمت به. إنّ التكيّف و التسامح ينبغي أن يَكِفَّا عن إرادة العمل ضمن أيّ معجم قد يأمل محاوِرٌ ما في استخدامه، والأخذ مأخذ الجدّ بأيّ موضوع يطرحه على النقاش. أن نأخذ بهذا الرأي هو جزء لا يتجزّأ من إسقاط الفكرة القاضية بأنّ معجما أخلاقيا واحدا وطاقما واحدا من الاعتقادات الأخلاقية هما صالحان لكلّ جماعة إنسانية في أيّ مكان، ومن التسليم بأنّ التطوّرات التاريخية يمكن أن يقودنا بكل بساطة إلى إسقاط الأسئلة والمعجم الذي طُرِحت فيه تلك الأسئلة.

وكما أنّ جيفرسون قد رفض ترك الكتاب المسيحي يحدّد المصطلح الذي ضمنه يجب مناقشة المؤسسات السياسية التي علينا الاختيار بينها، كذلك نحن إمّا ينبغي أن نرفض الإجابة عن السؤال «أيّ نوع من الكائن الإنساني أنت تأمل في إنتاجه؟» أو، على الأقل، ينبغي ألاّ نترك إجابتنا عن هذا السؤال تملي علينا إجابتنا عن السؤال «هل أنّ

---

(415) - dilemma. القياس الأقرن برهان ذو حدّين أو قرنيْن يُكره الخصم على اختيار واحد من بديلين كلاهما في غير مصلحته (م).

العدل هو الأوّل؟». إنّه ليس أكثر بداهة أن تُقاس المؤسّسات الديمقراطية بنوع الشخص الذي تخلقه، من كونها يجب أن تُقاس على الوصايا الربانية. وليس من البديهي أنّها يجب أن تُقاس بأيّ شيء أكثر خصوصية من الحدوس الأخلاقية للجماعة التاريخية الخاصة التي خلقت تلك المؤسسات. إنّ الفكرة القاضية بأنّ المساجلات الأخلاقية والسياسية يجب دوما أن «تُردّ إلى مبادئ أولى» هو معقول إذا كان يعني فحسب أنّه يجب علينا أن نفتّش عن أرضية مشتركة على أمل الوصول إلى اتفاق. لكنّ ذلك مضلِّل إذا أُخِذ على أنّه دعوى تقضي بأنّه يوجد نظام طبيعي للمقدمات منها يُستدلّ على نتائج أخلاقية وسياسية – هذا فضلا عن الدعوى بأنّ محاورا معّينا (مثلا نيتشه أو لويولا) كان قد أدرك بعدُ ذلك النظام. إنّ الجواب الليبرالي على الدعوى الثانية للجماعويين ينبغي أن تكون، بذلك، أنّه حتى إذا كانت الشخصيات النموذجية للديمقراطيات الليبرالية باهتة، محاسبة، تافهة وغير بطولية، فإنّ غلبة هذا النوع من الناس ربما كان ثمنا معقولا ينبغي دفعه من أجل الحرية السياسية.

[191] من المؤكد أنّ روح التكيّف والتسامح يدعونا إلى ضرورة البحث عن أرضية مشتركة مع نيتشه ولويولا، لكنّه ليس ثمة طريقة للقول مسبقا أين أو هل سيُعثَر على هذا النوع من الأرضية المشتركة. لقد افترض التقليد الفلسفي بأنّه ثمّة بعض الموضوعات (مثلا، «ما هي الإرادة الإلهية؟»، «ما هو الإنسان؟»، «ما هي الحقوق التي هي داخلة في صلب النوع؟») التي يملك كلّ امرئ أو ينبغي أن يملك تصوّرات

حولها وأنّ هذه الموضوعات هي أولى ضمن نظام التبرير من تلك التي هي موضع النزاع في المشاورات السياسية. وهذا الافتراض يصاحب الافتراض الآخر بأنّ الكائنات الإنسانية تملك مركزا طبيعيا يمكن للتحقيق الفلسفي أن يحدّد موقعه وأن ينيره. أمّا النظر المُفضي إلى أنّ الكائنات الإنسانية هي شبكات عمل من الاعتقادات والرغبات بلا مركز، وأنّ معاجمها وآراءها هي معيَّنة من قِبل ظروف تاريخية، فهو، على نحو مباين للأول، يجيز إمكانية ألاّ يكون ثمّة تواشج كاف بين شبكتين من هذا النوع للتمكين من اتفاق حول الموضوعات السياسية، أو حتى نقاش مفيد حول هكذا موضوعات. نحن لا نستنتج أنّ نيتشه ولويولا هما مخبولان بسبب أنّهما يتّخذان تصوّرات غير عادية حول بعض الموضوعات «الأساسية»؛ بل، نحن لا نستنتج ذلك إلاّ بعد أن جعلتنا محاولات واسعة لتبادل الآراء السياسية نتحقق من أنّنا نمشي في غير شيء سبهللا.

يمكن للمرء أن يلخّص هذه الطريقة في الإمساك بالقرن الأوّل من القياس الأقرن الذي رسمت ملامحه سابقا بالقول إنّ رولس يضع السياسة الديمقراطية أوّلا، والفلسفة في المحل الثاني. هو يُبقي على التعهّد السقراطي بالتبادل الحرّ لوجهات النظر من دون التعهّد الأفلاطوني بإمكانية اتفاق كلّي – إمكانية موقّعة بواسطة المذاهب الإبستيمولوجية مثل نظرية التذكّر الأفلاطونية أو نظرية كانط في العلاقة بين المفهومات المحضة والمفهومات الأمبريقية. إنّه يحرّر السؤال عمّا إذا كان يجب علينا أن نكون متسامحين وسقراطيين من عهدة السؤال

عمّا إذا كانت هذه الخطة ستهدينا إلى الحقيقة.إنّه مكتف بأنّه يجب أن يهدي إلى أيّ توازن متفكّر بين الذوات[(416)] قد يمكن التحصّل عليه،ضمن التركيبة العرضية للذوات موضع السؤال. إنّ الحقيقة، منظورا إليها بالطريقة الأفلاطونية [192]، بوصفها إدراكاً لما يسميه رولس «نظاما سابقا علينا ومعطى لنا»، هي ببساطة غير مناسبة للسياسة الديمقراطية. كذلك، فإنّ الفلسفة، من حيث هي تفسير العلاقة بين هكذا نظام وبين الطبيعة الإنسانية، هي ليست مناسبة أيضا. وحين تدخل الاثنتان في خلاف، فإنّ الديمقراطية تأخذ الأولويّة على الفلسفة.

قد يبدو أنّ هذا الاستنتاج عرضةٌ لاعتراض لا غبار عليه. ربما يبدو أنّني قد استبعدت الاهتمام بالنظريات الفلسفية عن طبيعة الرجال والنساء على أساس هكذا نظرية فحسب. لكن سجّل أنّه برغم أنني قد قلت بشكل متواتر إنّ رولس يمكن أن يكون مكتفيا بمفهوم ما عن الذات الإنسانية بوصفها شبكة من الاعتقادات والرغبات التاريخية التي لا مركز لها، فإنّني لم أقترح أنّه يحتاج إلى هكذا نظرية. إنّ هكذا نظرية لا تمنح النظرية الاجتماعية الليبرالية قاعدة. وإذا أراد أحدٌ نموذجا عن الذات الإنسانية، فإنّ صورة شبكة بلا مركز سوف تسدّ هذه الحاجة. أمّا بالنسبة إلى مقاصد النظرية الاجتماعية الليبرالية، فإنّ المرء يمكنه أن يعمل من دون هكذا نموذج. يمكن للمرء أن يفلح في تدبّر أمره بالحس المشترك والعلم الاجتماعي، وهي مناطق خطاب نادرا

(416) - intersubjective.

ما يظهر مصطلح «الذات» فيها.

أمّا إذا كان المرء، برغم ذلك، له ذائقة للفلسفة – وإذا كان توجّهُه وسعيُه الخاص للكمال، يستلزم بناء نماذج عن هكذا كيانات من قبيل «الذات» و«المعرفة» و«اللغة» و«الطبيعة» و«الإله» أو «التاريخ»، واستصلاحها قدر استطاعته حتى تنسجم فيما بينها – فإنّ المرء سوف يرغب في صورة عن الذات. وبما أنّ توجّهي الخاص هو من هذا الصنف، وأنّ الهوية[417] الأخلاقية التي آمل أن أنشئ حولها هكذا نماذج هي تلك التي من شأن مواطن دولة ديمقراطية ليبرالية، فأنا أوصي بصورة الذات بما هي شبكة عرضية بلا مركز لأولئك الذين لهم أذواق مماثلة وهويات مماثلة. لكنّني لن أوصي بها لأولئك الذين لهم توجّه مماثل إلاّ أنّ لهم هويات أخلاقية مخالفة – هويات بُنيت مثلا على محبة الربّ، أو مجاوزة الذات النيتشوية، أو التمثيل الدقيق للواقع كما هو في ذاته، أو التنقيب عن «جواب صحيح واحد» للأسئلة الأخلاقية، أو على التفوق الطبيعي لنوع معيّن من الأشخاص. يحتاج هكذا أشخاص إلى نموذج عن الذات أكثر تعقيدا وأهمية، وأقلّ سذاجة– نوع يشتبك بطرق معقدة مع نماذج معقدة من الأشياء من قبيل «الطبيعة» أو «التاريخ». وعلى ذلك، فإنّ هكذا مواطنين، ولأسباب براغماتية أكثر منها أخلاقية، قد يكونوا مواطنين مخلصين في مجتمع ديمقراطي ليبرالي. هم ربما يحتقرون الجزء الأكبر من المواطنين المماثلين لهم، لكنّهم على استعداد لأنْ يسلّموا بأنّ غلبة هذا

(417) -identity.

النوع الحقير من الأشخاص هو أقلّ شرّا من فقدان الحرية السياسية. قد يكونون سعداء على نحو حزين بأنّ حسّهم الأخلاقي الخاص ونماذج الذات الإنسانية التي يطوّرونها لصياغة هذا الحسّ- طرق العناية بوحدتهم – ليست أمرا يهمّ هكذا دولة. لقد بيّن لنا رولس وديوي كيف يمكن للدولة الليبرالية أن تتجاهل الفرق بين الهويات الأخلاقية لغلوكون وتراسيماخوس، تماما كما تتجاهل الفرق بين الهويات الدينية لأسقف كاثوليكي و نبيّ مورموني[418].

غير أنّه ثمّة نكهة مفارقة في هذا الموقف إزاء نظريات الذات. قد يميل المرء إلى القول بأنّني قد تحاشيت ضربا من المفارقة الراجعة على نفسها[419] وذلك فقط بالسقوط في ضرب آخر. فأنا أفترض مسبقا أنّ المرء [193] حرّ في أن يعدّ نموذجا للذات يناسب ذاته، وأن ينسجه وفقا لسياسته وديانته أو حسّه الخاص بمعنى حياته. هذا يفترض، في المقابل، أنّه ليس ثمّة «حقيقة موضوعية» فيما يتعلق بماذا تكون الذات الإنسانية في **الواقع**[420]. ذلك يبدو، في المقابل، بمثابة دعوى لم يكن يمكن تبريرها إلاّ على أساس نظرة ميتافيزيقية–ايبستيمولوجية من النوع التقليدي. إذ من المؤكد أنّه إذا كان شيءٌ ما مجالا لهكذا نظرة، فهو السؤال حول ما إذا كان يوجد أو لا يوجد ضرب من «واقع الأمر»[421]. لذلك فإنّ مناقشتي

---

(418) - Mormon – مورموني أي عضو في طائفة دينية أمريكية أنشأها جوزيف سميث عام 1830 و قد أباحت تعدد الزوجات فترة ثم حضرته (م).

(419) - self-referential paradox .

(420) -really.

(421) - a "fact of the matter" .

ينبغي في نهاية المطاف أن تعود إلى المبادئ الفلسفية الأولى.

لا يسعني في هذا الموضع أن أقول سوى أنّه إذا كان ثمّة أمر واقع قابل للاكتشاف يوجد حوله أمر واقع، فإنّ الميتافيزيقا ونظرية المعرفة ستكونان بلا ريب الطرف الذي سوف يكتشف ما-بعد-الواقع[422] المشار إليه. لكنّني أتصوّر أنّ الفكرة الحقيقية عن «أمر واقع» معين هي من النوع الذي سنكون بحال أفضل من دونه. إنّ فلاسفة مثل ديفيدسن ودريدا، حسب رأيي، قد أعطونا سببا وجيها لأن نتصوّر أنّ فيزيس-*نوموس*، *في ذاته-لنا نحن*[423]، والتمييزات الموضوعية-الذاتية إنّما كانت درجات من سلّم نستطيع الآن أن نقذف به بعيدا بكلّ أمان. إنّ السؤال عمّا إذا كانت الأسباب التي قدّمها هؤلاء الفلاسفة من أجل هذه الدعوى هي ذاتها أسباب ميتافيزيقية-ابستيمولوجية، وإذا كان الأمر بالنفي، أيّ نوع من الحجج كانت، يصدمني بوصفه سؤالا كليلا وعقيما. ومرة أخرى، أنا أعود وراءً إلى الخطة الهلامية[424] التي تركّز على أنّ التوازن المتفكّر هو كلّ ما نحتاج أن نحاوله – أنّه لا وجود لنظام طبيعي لتبرير الاعتقادات، ولا تخطيط للحجاج مقدَّر سلفا علينا أن نخطّه. إنّ التخلص من هكذا تخطيط إنّما يبدو لي أنّه واحد من الفوائد العديدة من تصوّر للذات بوصفها شبكة بلا مركز. ثمّة فائدة أخرى هي أنّ الأسئلة حول من الذي أمامه نحن نحتاج إلى تبرير أنفسنا – الأسئلة حول من الذي يُعدّ متطرّفا ومن الذي يستحقّ جوابا – إنّما يمكن أن تُعالَج بوصفها لا تعدو أن تكون أمورا

---

(422) - metat-fact .

(423) - *physis-nomos, in se-ad nos* .

(424) - holist .

إضافية علينا أن نرتّبها في نطاق السباق نحو الوصول إلى توازن متفكّر.

بيد أنّه يمكنني أن أقوم بملاحظة من أجل تعديل الصبغة الجماليّة اللامبالية التي اعتنقتها إزاء المسائل الفلسفية التقليدية. ذلك أنّه يوجد غرض أخلاقي وراء هذه اللامبالاة. إنّ تشجيع اللامبالاة إزاء الموضوعات الفلسفية التقليدية إنّما يخدم نفس الغرض الذي يخدمه تشجيع اللامبالاة إزاء الموضوعات اللاهوتية التقليدية. وكما ظهور اقتصاديات السوق، ونموّ القدرة على القراءة والكتابة، وتكاثر الأجناس الفنية، والتعددية الطائشة للثقافة المعاصرة،كذلك فإنّ هكذا سطحية ولامبالاة فلسفية إنّما تساعد على تواتر نزع القداسة عن العالم. إنّها تساعد على جعل سكان العالم براغماتيين أكثر، ومتسامحين أكثر، وليبراليين أكثر، ومتفتّحين أكثر إزاء دعوة المعقولية الأداتية.

إذا كانت الهوية الأخلاقية للمرء تتمثل في كونه مواطنا في نظام[425] ليبرالي، فإنّ تشجيع اللامبالاة ربما يخدم أغراضه الأخلاقية. إنّ الالتزام الأخلاقي، على كل حال، لا يتطلب أن نأخذ مأخذ الجدّ كلّ الأمور التي هي، لأسباب أخلاقية، مأخوذة مأخذ الجدّ من طرف المواطنين المماثلين لنا. إنّ الأمر ربما يتطلّب العكس بالضبط. ذلك قد يتطلب أن نحاول أن نهزأ بها على خلاف[426] عادتنا في الأخذ بهذه الموضوعات مأخذ الجدّ. ربما ثمّة أسباب جدّية لهذا الهُزء منها. وعلى نحو أعمّ، نحن لا يجدر بنا أن نسلّم بأنّ الجماليّ هو دائما عدوّ للأخلاقي. قد ينبغي [194] أن أزعم أنّ إرادة النظر إلى الأشياء على نحو جماليّ - الرغبة في الانغماس في ما سمّاه

---

(425) -polity.

(426) - out.

شيلر[427] «لعبًا» ونبذ ما سمّاه نيتشه «روح الجدّية» – إنّما كانت في التاريخ القريب للمجتمعات الليبرالية وسيلة هامة للتقدم الأخلاقي.

لقد قلت الآن كلّ ما كان عندي لأقوله بشأن الثالثة من دعاوي الجماعويين التي ميّزتها في صدر الكلام: الدعوى بأنّ النظرية الاجتماعية للدولة الليبرالية تقف على مسبّقات فلسفية خاطئة. آمل أنّني قدّمت أسبابا للتفكير بأنّه بقدر ما يكون الجماعوي[428] ناقدا لليبرالية، فهو يجب أن يتخلّى عن هذه الدعوى ويجب بدلا من ذلك أن يطوّر واحدة من الدعوييْن الأوليين: الدعوى الامبيريقية بأنّ المؤسسات الديمقراطية لا يمكن أن تتماشى مع معنى الهدف المشترك الذي يسرّ المجتمعات قبل الديمقراطية، أو الحكم الأخلاقي بأنّ منتجات الدولة الليبرالية هي ثمن جدّ غال علينا دفعه من أجل إزالة الشرور التي سبقته. إنّه إذا كان النقاد الجماعويون يتمسّكون بهاتين الدعوييْن، فإنّهم سوف يتفادون نوع الكآبة الختامية التي بها تنتهي كتبُهم على نحو مميّز. يقول لنا هيدغر، مثلا، إنّنا «جئنا بعد الأوان بالنسبة للآلهة، وقبل الأوان بالنسبة إلى الوجود». ويُنهي أنجار[429] كتابه **المعرفة والسياسة** بتوجيه نداء نحو *إله محتجب*[430]. ويُنهي ماكنطاير[431] كتابه **بعد الفضيلة**[432] بالقول إنّنا «لا ننتظر

---

(427) -Schiller.

(428) -the communitarian.

(429) -Unger.

(430) -*Deus absconditus*.

(431) -MacIntyre.

(432) -*After Virtue*.

غودو[433] بل قدّيسا[434] آخر– هو بلا ريب مختلف جدّا». أمّا صندال فيُنهي كتابه بالقول إنّ الليبرالية «تنسى إمكانية أنّه حين تكون السياسة جيّدة، نحن نستطيع أن نعرف خيرا مشتركا نحن لا نستطيع أن نعرفه وحدنا»، لكنّه لم يقترح أيّ مرشّح لهذا الخير المشترك.

بدلا من هكذا اقتراح بأنّ التفكّر الفلسفي، أو رجوعا ما إلى الدين، قد يمكّننا من إعادة إضفاء القداسة على العالم، أنا أتصوّر أنّ الجماعويين ينبغي أن يتشبثوا بالسؤال عمّا إذا كان نزع القداسة عن العالم، في ميزان المقارنة، قد أعطانا من الأذى أكثر من الخير، أم خلق من الأخطار أكثر ممّا أزال من أمامنا. في نظر ديوي، إنّما نزع القداسة الجماعي[435] والعمومي هو الثمن الذي ندفعه من أجل التحرر الفردي والخصوصي، نوع التحرر الذي كان إيمرسون[436] يتصوّر أنّه أمريكي على وجه مميّز. كان ديوي على قدر وعي فيبر[437] بأنّه ثمّة ثمن كان ينبغي دفعه، لكنّه كان يتصوّر أنّه يستحق أن يُدفع. لقد سلّم بأنّه لا وجود لخير أنجزته المجتمعات الأولى يستحق أن نظفر به من جديد إذا كان الثمن هو تقليص قدرتنا على أن ندع الناس لشأنهم، أن نتركهم يجرّبون رؤاهم الخاصة عن الكمال في سلام. لقد أُعجب بالعادة الأمريكية في منح الديمقراطية الأولويّةَ على الفلسفة بأنْ يسأل، في شأن كلّ رؤية لمعنى الحياة، «ألا يتعارض تحقيق هذه الرؤية مع قدرة الآخرين على العمل على خلاصهم الخاص؟» إنّ منح

(433) -Godot .

(434) -St. Benedict .

(435) -communal .

(436) -Emerson .

(437) -Weber .

الأولويّة لهذا السؤال ليس «طبيعيا» أكثر من منح الأولويّة، لنَقُلْ، لسؤال ماكْإنطاير[438] «أيّ نوع من الكائنات البشرية ينبثق عن ثقافة الليبرالية؟» أو سؤال صندال «هل يمكن لجماعة من الذين يجعلون العدل في المقام الأوّل أن يكونوا أبدا سوى جماعة من الغرباء ؟» إنّ [195] السؤال المتعلق بتحديد أيٍّ من هذه الأسئلة هو له الأولويّة على البقية، هو بالضرورة قد تمّ تفاديه من قبل **كلّ واحد منهم**[439]. لا أحد هو أكثر تعسّفا من أيّ واحد آخر. لكنّ ذلك يعني أنّه لا أحد متعسّف البتة. ليس كلّ واحد سوى أنّه يؤكّد على أنّ الاعتقادات والرغبات التي يعتبر أنّها عزيزة عليه إلى أبعد الحدود يجب أن تكون في المحل الأول من نظام النقاش. وذاك ليس تعسّفا بل هو إخلاص.

إنّ خطر إعادة تقديس العالم، من وجهة نظر ديوي، هو أنّها ربما تتعارض مع تطوّر ما يسمّيه رولس «وحدة اجتماعية لوحدات اجتماعية»، بعضها ربما تكون (وفي نظر إيمرسون يجب أن تكون) بالفعل جدُّ صغيرة. إذْ من الصعب أن تكون معاً مفتونا بقداسة رواية ما عن العالم ومتسامحا مع كلّ الروايات الأخرى. إنّني لا أحاول أن أناقش السؤال عمّا إذا كان ديوي محقّا في هذا الحكم المتعلق بالأخطار والوعود المنجرّة عن ذلك. لقد دلّلت فقط على أنّ هذا النوع من الحكم لا يفترض ولا يسند نظريةً في الذات. كذلك أنا لم أحاول أن أدرس تنبّؤ هوركهايمر وأدورنو بأنّ «المعقولية الهدامة» للتنوير سوف تسبّب على الأرجح إخفاق الديمقراطيات الليبرالية.

---

(438) -MacIntyre .

(439) -*everybody* .

إنّ الشيء الوحيد الذي عليّ قوله في شأن هذا التنبؤ هو أنّ انهيار الديمقراطيات الليبرالية لا يمنح، بحدّ ذاته، بداهة أكثر للدعوى القائلة بأنّ المجتمعات البشرية لا يمكن أن تنجو من دون آراء متقاسَمة على نحو واسع حول الأمور ذات الأهمية القصوى- تصوّرات متقاسَمة حول مكاننا في الكون ورسالتنا على الأرض. ربّما هي لا تستطيع أن تنجو تحت هذه الشروط، لكنّ الانهيار المحتمل للديمقراطيات لن يبيّن لنا، بحدّ ذاته، أنّ هذا هو[196] واقع الحال – ولا هو سيبيّن أنّ المجتمعات البشرية تتطلّب ملوكا أو دينا قائما، أو أنّ الجماعة السياسية لا يمكن أن توجد خارج المدن–الدول[440] الصغيرة.

إنّ كلاً من جيفرسون و>ديوي قد وصفا أمريكا باعتبارها «تجربة». فإذا فشلت التجربة، فإنّ أحفادنا سوف يتعلمون شيئا هاما. لكنّهم لن يتعلموا حقيقة فلسفية، ولا هم سيتعلمون حقيقة دينية. سوف يحصلون فقط على بعض التلميحات حول ما ينبغي الاحتراس منه حين يقيمون تجربتهم اللاحقة. وحتى إذا لم يبق أيّ شيء آخر من عصر الثورات الديمقراطية، فإنّ أحفادنا ربما سيتذكّرون أنّ المؤسسات الاجتماعية يمكن أن يُنظر إليها بوصفها تجارب تعاون أكثر منها محاولات لتجسيد نظام كوني أو لا تاريخي. وإنّه من الصعب أن نعتقد أنّ هذا التذكّر لا قيمة له.

(440) -city-states .

الباب الثالث

حداثات

«هَلْ أَتَى عَلَى الإِنْسَانِ حِينٌ مِنَ الدَّهْرِ لَمْ يَكُنْ شَيْئًا مَذْكُورًا»

القرآن، سورة الإنسان، الآية 1

«إنّ ما فوق الإنسان هو معنى الأرض.

لتقل إرادتكم: إنّ على ما فوق الإنسان أن **يكون** معنى الأرض...

انظروا، أنا أعلّمكم ما فوق الإنسان: الذي يكون هذا البرق، الذي يكون هذا الجنون»

نيتشه، هكذا تكلّم زرادشت

«فالأنطولوجيا، عندما نسلّم بأنّها تترك الوجود جانبا، لا تسمح لنا بفهم كينونة الأسود. لأنّ الأسود لم يعد عليه أن يكون أسود، بل أن يكون في مواجهة الأبيض».

فرانز فانون، **بشرة سوداء، أقنعة بيضاء**

-6-

الحداثة – مشروع لم يكتمل [441]

يورغن هابرماس

بعد الرسامين والسينمائيين، ها هم المهندسون المعماريون أيضا قد أُذِن لهم الآن بالدخول إلى مهرجان البندقية. إنّ صدى هذا المهرجان المعماري الأوّل كان مخيّبا للآمال. والذين عرضوا في البندقية إنّما يشكّلون طليعة بجبهات مقلوبة. فتحت شعار «حضور الماضي» هم ضحّوا بتقليد الحداثة، التي تركت المكان لنزعة تاريخانية جديدة: «أنّ الحداثة بأكملها قد تغذّت من المناظرة مع الماضي، أنّه لم يكن يمكن تصوّر فرانك لويد رايت[442] من دون اليابان، ولا لو كوربوزييه[443]

(441) - هذا النص ترجمة للمقال التالي:

- J. Habermas, " Die Moderne – ein unvollendetes Projekt" ,in: *Zeitdiagnosen. Zwölf Essays 1980-2001* (Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 2003), pp. 7-26

وهو يقوم في أساسه على الخطاب الذي ألقاه المؤلف يوم 11 سبتمبر 1980 في باولسكيرش بمناسبة تسلّم جائزة أدورنو التي تمنحها مدينة فرنكفورت.

ملاحظة: ترد هوامش المؤلف بين قوسين.

(442) - Frank Lloyd Wnght (1867-1959). أحد المعماريين الروّاد في أمريكا. اشتهر بتصوّراته عن مدن المستقبل و بما يسمّى العمارة العضوية.

(443) - Charles-Édouard Jeanneret-Gris, Le Corbusier (1887-1965). معماري سويسري فرنسي. أحد رواد عمارة الحداثة. وله إنجازات معمارية دولية في مختلف أنحاء العالم حتى في بلدان عربية مثل تونس والعراق.

من دون العصور القديمة والمعمار المتوسّطيّ، ولا ميس فان دير روه[(444)] من دون شينكل[(445)] و بيرنز[(446)]، هو أمر قد تمّ السكوت عنه». بهذا التعليق أسّس أحدّ نقّاد **جريدة فرانكفورت العالمية** ([(447)]) أطروحته، التي تمتلك، فيما أبعد من المناسبة، دلالةً تشخيصية للعصر: «إنّ ما بعد الحداثة (die Postmoderne) إنّما تقدّم نفسها قطعاً بوصفها حداثة مضادّة (eine Antimoderne)».

إنّ هذه الجملة إنّما تنطبق على تيّار عاطفيّ قد تغلغل في مسامّ كلّ الميادين الفكرية، ودعا إلى ظهور نظريات ما بعد التنوير وما بعد الحداثة وما بعد التاريخ الخ، وباختصار إلى نزعة محافظة جديدة. وهذا ما يتعارض مع أدورنو ومع عمله.

فقد كرّس أدرنو نفسه لروح الحداثة بلا تحفّظ، بحيث أنّه عند محاولة تمييز الحداثة الأصيلة عن مجرّد الحداثويّة هو قد اشتمّ تلك المشاعر التي تستجيب إلى هجاء الحداثة. لذلك لا يمكن البتّة أن يكون من غير المناسب أن أقدّم الشكر على جائزة أدرنو في شكل تقصّ للسؤال عن وضع الوعي بالحداثة اليوم كيف هو. هل الحداثة أمر أكل عليه الدهر كما يزعم ما بعد الحداثيين؟ أم أنّ ما بعد الحداثة المنادى بها من قِبل

---

(444) - Ludwig Mies van der Rohe (1886-1969). معماري أمريكي من أصل ألماني. اشتهر بمقولات من قبيل "أقلّ، هو أكثر" أو "الربّ يختبئ في التفاصيل".

(445) - Karl Friedrich Schinkel (1781-1841). معماري ورسام بروسي. تميّز بالأسلوب الرومانسي أو القوطي الجديد.

(446) - Peter Behrens (1868-1940). معماري ألماني اشتهر بتطوير الهندسة الصناعية.

((447)) - W. Pehnt, *Die Postmoderne als Lunapark*, FAZ vom 18.8.1980, S. 17.

أصوات كُثر هي مجرّد زيف فقط؟ هل «ما بعد الحديث» شعار تحته يمكن، من دون بهرجة، أن نرث تلك الأمزجة (Stimmungen) التي هيّجتها الحداثة الثقافية ضدّها منذ أواسط القرن التاسع عشر؟

[8] القدماء و المحدثون[448]

إنّ من يجعل «الحداثة»[449] تبدأ حوالي 1850، مثل أدرنو، إنّما ينظر إليها بعيون بودلير والفنّ الطليعي. اسمحوا لي بأنْ أبيّن مفهومَ الحداثة الثقافية هذا من خلال نظرة موجزة على ما قبل تاريخه[450] الطويل الذي أضاءه هانز روبارت يوس (Jauss). فإنّ لفظة ««حديث»» قد استُعمل لأوّل مرة في أواخر القرن الخامس الميلادي من أجل وضع حدّ يفصل الحاضر الذي أصبح في تلك اللحظة مسيحيا على نحو رسمي، عن الماضي الروماني-الوثني. وبمضامين متغيّرة، تعبّر «الحداثة» (Modernität) دوما من جديد عن الوعي الخاص بحقبة ما، تضع نفسها في صلة بماضي العصر القديم، من أجل أن تُتصوَّر هي ذاتها بوصفها نتيجة انتقال من القديم إلى الجديد. وذلك لا يصدق فقط على عصر النهضة، الذي معه تبدأ الأزمنة الجديدة (die Neuzeit) **بالنسبة إلينا**. إنّ المرء يعتبر نفسه «حديثا» أيضا في عصر شارلمان، في القرن الثاني عشر وفي عصر التنوير – وذلك دوما كلّما تمّ في أوروبا تشكّل الوعي بحقبة جديدة عبر علاقة متجدّدة مع العصر القديم. بذلك كان العصر

---

(448) - *die Neuen*.

(449) - die Moderne.

((450))- Literarische Tradition und gegenwärtiges Bewuβtsein der Moderne, in: H. R. Jauss, *Literaturgeschichte als Provokation*, Ffm. 1970, 11 ff.

القديم (die antiquitas) إلى حدّ الخصومة الشهيرة بين المحدثين والقدماء، وهذا يعني مع المدافعين عن ذوق العصر الكلاسيكي في فرنسا أواخر القرن السابع عشر، يُعتبَرُ نموذجا معياريا ويُوصى بمحاكاته. إنّه فقط مع المثل العليا للكمال التي نادى بها التنوير الفرنسي، ومع الفكرة المستلهمة من العلم الحديث عن تقدّم لامتناه في المعرفة وتدرّج نحو الأفضل اجتماعيّا وأخلاقيّا، إنّما تخلّص نظرتنا شيئا فشيئا من الافتتان الذي كانت الأعمال الكلاسيكية للعالم القديم تمارسه على روح الحداثة في كل مرة (jeweils). وفي نهاية الأمر أخذت الحداثة (die Moderne) تبحث لنفسها، من حيث هي تقابل الكلاسيكي بالرومانسي، عن ماضيها الخاص في عصر وسيط مثالي. وفي مجرى القرن التاسع عشر أطلقت هذه الرومانسية ذلك الوعي المجذَّر بالحداثة (Modernität)، الذي تخلّص من كلّ روابط تاريخية ولم يحتفظ إلاّ بالتقابل المجرّد مع التراث، مع التاريخ في جملته.

ومنذئذ صار يُعدّ حديثا (modern) ما يساعد راهنيّة متجدّدة تلقائيّاً لروح العصر على البلوغ إلى التعبير الموضوعي. إنّ [9] التوقيع الذي تحت هذا النوع من الأعمال هو الجديد (das Neue)(451)، الذي تمّ تجاوزه والحطّ قيمته من قِبل التجديد الذي في الأسلوب اللاحق. ولكن بينما تتمّ إزاحة الموضة (das Modische) البسيطة إلى الماضي، وتصبح موضة قديمة، يحتفظ الحديثُ (das Modische) برابطة سرية مع الكلاسيكي. فمنذ أمد كان يُعدُّ كلاسيكيا، ما يخلد على مرّ الأزمان؛

(451) - في معنى "الأزمنة الجديدة".

وهذه القوّة لم تعد الشهادةُ الحديثة بالمعنى الحادّ تستعيرها حقّا من سلطة حقبة ماضية، بل فقط من أصالةِ راهنيّةٍ ماضية. وهذا الانقلاب من راهنيّة اليوم إلى راهنيّة الأمس إنّما هو مدمّر ومنتج في نفس الآن؛ إنّه، كما لاحظ ذلك ياوس، هو الحداثة ذاتها، التي خلقت لنفسها كلاسيكيّتها – مثلما هو من البديهي أن نتحدث منذئذ عن حداثة كلاسيكية. ولقد اعترض أدرنو على هذا التمييز بين الحداثة والنزعة الحداثوية، وذلك «لأنّه من دون النزعة (Gesinnung) [452] الذاتية الذي أثاره الجديد، لن تتبلور أيضا حداثة موضوعية.» (**النظرية الاستطيقية**، ص45).

نزعة الحداثة الاستطيقية

إنّ نزعة الحداثة الاستطيقية هذه إنّما أخذت معالمها الواضحة مع بودلير، وكذلك مع نظريته في الفن المتأثّرة بـإدغار ألان بو[453]. وقد انتشرت في التيارات الطليعية وبلغت هالتها العليا آخر الأمر في مقهى فولتير مرتع الحركة الدادائية وفي السوريالية. وقد تميّزت عبر مواقف تشكّلت حول التركيز على وعي متغيّر بالزمان. ربّ وعي يعبّر عن نفسه من خلال المجاز المكاني للموقع المتقدّم، للطليعة أيضا، التي تزحف زحفَ مستطلعٍ في ميدان غير معروف، وتعرّض نفسها لمخاطر

(452) -Gesinnung . الكلمة الألمانية تحتمل معاني عديدة أخرى: "طريقة تفكير" أو نظر، " استعدادات فكرية"، " مشاعر"، " ذهنية"، " نزعة" ، " رأي" (سياسي)، "خُلق"، "نية"، "روح"..

(453) -. Edgar Allan Poe (1809-1849). شاعر وروائي وناقد يُعتبر من رواد الحركة الرومانسية الأمريكية.

لقاءات مفاجئة و صادمة، وتغزو مستقبلا غير محتلّ بعدُ، و ينبغي من ثمّة أن تتوجّه و تعثر على قِبلة في بلاد لم تُمسح بعدُ. بيد أنّ التوجّه قُبلاً، والاستباق لمستقبل غير متعيّن وعرضي، وعبادة الجديد هي أشياء تدلّ في الحقيقة على تعظيم وضع راهن، يلد دوما من أشكال جديدة من الماضي (Vergangenheiten) مطروحة على نحو ذاتي. إنّ الوعي الجديد بالزمان، الذي دخل أيضا إلى الفلسفة مع برغسون، هو لا يعبّر فقط عن تجربة مجتمع محشّد (mobilisiert)، وتاريخ متسارع، وحياة يومية متقطّعة. فإنّ ما يعبّر عن نفسه في الانتقاليّ والعابر [10] والزائل، وفي الاحتفاء بالنزعة الديناميكية، هو الحنينُ إلى حاضر غير مدنّس قد تعطّل مجراه. ومن حيث هي حركة سالبة لذاتها فإنّ النزعة الحداثية هي «حنين إلى الحضور الحقيقي». وذلك هو، حسب ما يعتقده أكتافيو باث(454)، «الموضوع السرّي لأفضل الشعراء الحداثيين»((455)).

ذلك يفسّر أيضا المعارضة المجرّدة للتاريخ، الذي فقد بذلك البنية الخاصة بمسار مفصّل وضامن لاستمرارية التراث. إنّ العصور المفردة قد فقدت ملامحها لصالح الألفة البطولية للحاضر مع الأبعد ومع الأقرب: إنّ المنحطّ يتعرّف على نفسه من دون واسطة في البربريّ والمتوحش والبدائيّ. إنّ النيّة الفوضوية في كسر اتصال التاريخ إنّما تفسّر القوة الهدّامة لوعي استطيقي، يتمرّد على عمليات بناء المعايير التي يقوم بها التراث، ويعتاش من تجربة التمرّد ضدّ كلّ ما هو معياري،

---

(454) - Octavio Paz (1914-1990). شاعر وأديب وسياسي مكسيكي.

((455))- *Essays*, Bd. 2, 159.

يحيّد الخير الأخلاقي أو المنفعة العملية، ويصرّف جدلية اللغز والفضيحة دون انقطاع، بحثاً عن فتنة هذه الخشية التي تتأتّى من عمليّة التدنيس(Profanierung)[456] – و في نفس الوقت من الهروب أمام عواقبه المبتذلة. هكذا تكون، حسب أدورنو، «علامات التخريب هي خاتم الأصالة الخاص بالحداثة؛ ذاك الذي به تنفي بشكل يائس انغلاق المماثل لنفسه دوما؛ وإنّ الانفجار لَـهُو أحد ثوابتها. فتتحوّل الطاقة المضادة للتقليد إلى دُوار يلتهم كلّ شيء. وبهذا فإنّ الحداثة أسطورة ترتدّ على نفسها، أصبحت لا زمانيتُها كارثةَ اللحظة التي تكسّر اتصال الزمان» (**النظرية الاستطيقية**، ص41).

صحيح أنّ الوعي بالزمان، الذي تشكّل في الفنّ الطليعيّ، هو ليس لا تاريخيا بإطلاق؛ بل هو يتوجّه فقط ضدّ المعيارية الكاذبة لفهمٍ للتاريخ مستمدّ من محاكاة النماذج، لم تمّح آثارُه عن التأويلية الفلسفية لغادمر. إنّه يستخدم أشكال الماضي المُمَوضَعة (objektiviert) التي جُعلت في المتناول على نحو تأريخيّ، لكنّه يتمرّد في نفس الوقت ضدّ تحييد المقاييس التي تعتمدها النزعة التاريخويّة، حين يحبس التاريخ في المتحف. بهذه الروح بنى والتر بنيامين علاقة [11] الحداثة بالتاريخ بشكل ما بعد-تاريخي. إنّه يذكّر بفهم الثورة الفرنسية لنفسها قائلا: «هي تستشهد بروما الماضية، تماما كما تستشهد الموضةُ بلباس ماض. فالموضة لها رائحة الراهن، في أيّ مكان تحركّت في أدغال الأمس.» وكما

(456) -Akt der Profanierung .

أنّ روما القديمة كانت بالنسبة إلى روبسبير[457] ماضيا مشحونا بزمن اللحظة، كذلك يجب على المؤرّخ أن يدرك التكتّل «الذي دخل فيه عصرُه مع عصر سابق محدّد تماما."بذلك هو قد أسّس مفهوما" للحاضر بوصفه "زمن اللحظة"، الذي حلّت فيه شظايا العنصر المسيحاني (messianisch)" (**الأعمال الكاملة**، مج 2 .ا، 701 وما بعدها).

على أنّ نزعة الحداثة الاستطيقية هذه هي قد صارت في الأثناء متقادمة. صحيح أنّه قد تمّ الاستشهاد بها مرة أخرى في الستّينات. أمّا والسبعينات وراءنا، فإنّه ينبغي علينا أن نقرّ بأنّ النزعة الحداثية لم تعد تلقى اليومَ أيّ صدى. في ذلك الوقت، وليس من دون بعض الحسرة، لاحظ أوكتافيو باث، أحد مناصريّ الحداثة: «أنّ طليعة 1967 هي تكرّر أفعال وحركات طليعة 1917. نحن نعيش نهاية فكرة الفن الحديث». ([458]) وعلى إثر أبحاث بيتر بيرغر[459] نحن نتكلم في الأثناء عن الفن ما بعد الطليعيّ، الذي لم يخف طويلا فشل التمرّد السوريالي. ولكن ماذا يعني هذا الفشل؟ هل هو يشير إلى وداع الحداثة؟ هل ما بعد الطليعة تعني بعدُ الانتقال إلى ما بعد الحداثة؟

على هذا النحو، في واقع الأمر، إنّما يفهمها دانيال بيل[460]، المنظّر السوسيولوجي المعروف والأكثر تألّقا من بين المحافظين الجدد

---

(457) - Maximilien de Robespierre (1794-1758). أحد رموز الثورة الفرنسية.
((458))- *Essays*, Bd. 2, 329.
(459) -Peter Bürger (2017-1936). أستاذ ألماني في الأدب.
(460) -Daniel Bell (2011-1919). عالم اجتماع وكاتب أمريكي.

الأمريكان. ففي كتاب على قدر من الأهمّية طوّر بيل أطروحة تقضي بأنّ مظاهر الأزمة في مجتمعات الغرب المتطورة يمكن أن تُردّ إلى قطيعة بين الثقافة والمجتمع، بين الحداثة الثقافية ومتطلّبات النظام الاقتصادي كما الإداريّ. ذلك أنّ الفن ما بعد الطليعيّ هو ينفذ إلى القيم التي توجّه الحياة اليومية و تصيب عالم الحياة بعدوى النزعة الحداثية. فإنّ هذه هي المُفسِد الأكبر، الذي فتح الباب أمام سيطرة مبدأ تحقيق الذات غير المقيّد بشيء، ومطلب تجربة الذات الأصيلة، والنزعة الذاتية لحساسيّة هائجة،[12] ومن ثمّ أطلق عنان الدوافع المُتَعِيّة (hedonistisch) التي لا يمكن أن تجتمع مع انضباط الحياة المهنية، وبعامة مع الأسس الأخلاقية لسيرة عقلانية في الحياة طبقا لغاية ما (zweckrational). بذلك فإنّ بيل، على نحو شبيه بما يفعله في بلادنا أرنولد غيلان(461)، يعزو ذنبَ تفكّك الإتيقا البروتستانتية، التي كانت تثير قلق ماكس فيبر، إلى «الثقافة المعارضة» (adversary culture)، وذلك يعني على ثقافة تقوم النزعة الحداثيّة فيها بتغذية العداوة ضدّ الأعراف والفضائل الخاصة بحياة يومية معقلَنة بواسطة الاقتصاد والإدارة.

ومن جهة أخرى فإنّه يجب، وفقا لهذا النمط من القراءة، أن تكون دافع الحداثة قد استُنفد تماما، وأن تكون الطليعةُ قد بلغت نهايتها: فعلى الرغم من أنّها لا تزال تواصل انتشارها، هي مع ذلك لم تعد خلاّقة. وبالنسبة إلى النزعة المحافظة الجديدة فإنّ السؤال الذي يطرح نفسه هو

(461) -Arnold Gehlen (1904-1976). عالم اجتماع ألماني وممثّل كبير للأنثروبولوجيا الفلسفية في تقليد ماكس شيلر.

كيف يمكن عندئذ أن يتمّ إضفاء الصلاحية على المعايير التي ترسم حدودا للتحرّر (Libertinage)، وتعيد الاعتبار للانضباط والأخلاق وأخلاق العمل، والتي تعارض المساواة من الأسفل (Nivellierung) التي تقوم بها الدولة الاجتماعية وذلك بالإعلاء من شأن فضائل التنافس الفردي على التفوّق. أمّا الحلّ الوحيد الذي رآه بيل فهو التجديد الديني، وعلى كل حال التمسّك بتقاليد طبيعية، تتمتّع بمناعة ضدّ النقد، وتمكّن من هويّات مفصّلة بكلّ وضوح، وتوفّر للأفراد يقينيات وجودية.

الحداثة الثقافية والتحديث الاجتماعي

إنّ قوى الإيمان التي تقود السلطة لا يمكن والحق يُقال أن تُقتلع بضربة قدم. لهذا السبب فإنّه قد نجمت عن هكذا تحليلات ، وذلك بمثابة توجيه وحيد للفعل، مسلّمةٌ كانت قد صارت قدوة عندنا نحن أيضا: إنّها المناظرة الروحية و السياسية مع الممثّلين الفكريين للحداثة الثقافية. وأنا سأذكر ملاحظا متبصّرا للأسلوب الجديد، كان المحافظون الجدد قد فرضوه على الساحة الفكرية في السبعينات: «إنّ المناظرة قد أخذت شكلا يضع كلّ ما يمكن أن يُفهم بوصفه تعبيرا عن ذهنية معارضة، على نحو بحيث يمكن أن يختلط في نتائجه مع هذا الضرب أو ذاك من التطرّف : مثلا أن يضع المرء رابطة بين الحداثة (Modernität) و العدمية، بين البرامج الخيرية والسلب والنهب، بين تدخّلات الدولة و الكليانية[13]، بين نقد إنفاقات التسلّح والتواطؤ مع الشيوعية، بين النزعة النسوية والكفاح من أجل حقوق المثليّين من

جهة، و تدمير الأسرة من جهة أخرى، بين اليسار بعامة والإرهاب أو معاداة السامية أو حتى الفاشية». بهذا التعليق لا يقصد بيتر شتاينفالز[462] سوى أمريكا، لكنّ خطوط التوازي هي بين أيدينا. لذلك فإنّ البعد الشخصي للشتائم الفكرية ومرارتها، التي أشعلها هنا أيضا في ديارنا المثقفون المناهضون للتنوير هي لا تُفسَّر على نحو نفساني بقدر ما تجد علّتها على الأرجح في الخواء التحليلي لنظريات المحافظين الجدد نفسها.

إنّ تيّار المحافظين الجدد هو في واقع الأمر يسحب الأعباء المتتابعة غير المريحة لتحديث رأسمالي مظفّر إلى حدّ ما في الاقتصاد والمجتمع على الحداثة الثقافية. ولأنّه يطمس الروابط بين مسارات التحديث المجتمعي المرحَّب بها من جهة، وبين أزمة الحوافز المتّهمة على طريقة كاتون[463] من جهة أخرى؛ ولأنّها لا تكشف عن الأسباب الاجتماعية-البنيوية للمواقف المتغيّرة من العمل وعادات الاستهلاك ومستوى الطموح وتوجّهات أوقات الفراغ، فهي يمكن أن تُلقي مباشرةً مسؤولية ما يظهر الآن بوصفه نزعة متعيّة، ونقص في الاستعداد للتماهي[464] والطاعة، ونزعة نرجسية وتراجع في التنافس

---

(462) - Peter Steinfels (1941-). صحافي وكاتب أمريكي معروف بأعماله عن المواضيع الدينية. له كتاب: "المحافظون الجدد: الرجال الذين غيّروا سياسة أمريكا".:
- *The Neoconservatives: The Men who are Changing America's Politics* (Simon and Schuster, 1979).

(463) - catonisch. نسبة إلى الكاتب الروماني كاتون الأكبر (Caton l'Ancien) عاش بين 234 و149 قبل الميلاد. واشتهر بنزعته المحافظة ضدّ النزعة الهلّينيّة.

(464) -Identifikation.

على المكانة والأداء، على عاتق ثقافة هي مع ذلك لا تتدخّل في هذه المسارات إلاّ بتوسّط شديد. بذلك فإنّ موقع الأسباب التي لم يقع تحليلها ينبغي أن يأخذه هؤلاء المثقفون الذين مازالوا يشعرون دوما بأنّهم مُلزَمون بمشروع الحداثة. بلا ريب، مازال دنيال بيل[465] يرى ترابطا بين انجراف القيم البورجوازية ونزعة الاستهلاك في مجتمع يغلب عليه الإنتاج الواسع النطاق. وعلى ذلك فإنّ هذه الحجة الخاصة لا تؤثّر فيه إلا قليلا فيُرجع التساهل الجديد بالدرجة الأولى إلى انتشار أسلوب حياة كان قد تشكّل أوّل الأمر في أحضان الثقافات المضادة النخبوية للبوهيمية الفنية. بذلك هو في الحقيقة قد قدّم صيغة معدّلة أو منوَّعة عن سوء فهم كانت الطليعة نفسها قد سقطت ضحية له – كأنّ رسالة الفن هي في أن يفي بوعد السعادة الذي أعطاه على نحو غير مباشر، عبْر تنشئة اجتماعية لأنماط الوجود الخاصة بالفنانين التي أخذت أسلوب الصورة المضادة.

[14] بالرجوع إلى زمن نشوء الحداثة الاستطيقية لاحظ بيل: «أنّ البورجوازي راديكالي في مسائل الاقتصاد، لكنّه يصبح محافظا في مسائل الأخلاق والذوق» [466]. إذا صحّ ذلك، يمكن للمرء أن يفهم تيار المحافظين الجدد بوصفه عودة إلى **نموذج** عن الذهنية (Gesinnung) البورجوازية تمّ التحقق منه. لكنّ ذلك بسيط جدّا. إذْ أنّ المزاج العام الذي يمكن لتيار المحافظين الجدد أن يرتكز عليه **اليوم**،

Daniel Bell - (465)

((466)) - D. Bell, *The Coming of Post-Industrial Society*, New York, 1973. p. 17.

لم ينبثق أبدا عن قلق (Unbehagen) من التبعات المتناقضة لثقافة مفرطة، هاربة من المتحف إلى الحياة. ربّ قلق لم يحدث بفعل مثقفين حداثيين، بل يجد جذوره في ردود الفعل الكامنة على نحو أعمق إزاء تحديث مجتمعي، هو، من تحت ضغط مقتضيات النموّ الاقتصادي والأعمال التنظيمية للدولة، يتدخّل على نحو أوسع دائما في إيكولوجيا أشكال الحياة الناشئة، في البنى التواصلية الداخلية لعوالم الحياة التاريخية. وهكذا فإنّ الاحتجاجات الشعبويّة (neopopulistisch) الجديدة هي تعبّر بشكل أكثر حدّة فقط عن المخاوف واسعة الانتشار من تدمير الوسط العمراني والطبيعي، وتدمير أشكال التعايش (Zusammenleben) الإنساني. إنّ البواعث المتعددة على القلق والاحتجاج إنّما تنشأ في كل مكان حيث يقوم تحديث أحاديّ الجانب موجّه حسب مقاييس العقلانية الاقتصادية والإدارية باقتحام ميادين الحياة التي تتركّز على مهام التقليد الثقافي والاندماج الاجتماعي والتربية، ومن ثمّ تتأسّس على مقاييس **أخرى**، وبالتحديد على مقاييس العقلانية التواصلية. والحال أنّ تعاليم المحافظين الجدد إنّما تصرف انتباهنا عن هذه المسارات المجتمعيّة؛ هي تقوم بإسقاط الأسباب التي لا توضّحها على مستوى ثقافة تخريبية على نحو عنيد وعلى المدافعين عنها.

وبلا ريب فإنّ الحداثة الثقافية تنتج أيضا معضلاتها **الخاصة**. وإنّما بهذه تستشهد المواقف الفكرية، وهي إمّا تدعو إلى ما بعد الحداثة (Nachmoderne) أو توصي بالرجوع إلى ما قبل الحداثة (Vormoderne)

أو هي ترفض الحداثة على نحو جذري. وبغضّ النظر عن المشاكل الناجمة عن التحديث المجتمعي، فإنّه تنتج كذلك، عن طريق نظرة باطنية إلى التطوّر الثقافي، بواعث على الشكّ في مشروع التنوير واليأس منه.

مشروع التنوير

إنّ فكرة الحداثة إنّما لها أواصر وثيقة مع تطوّر الفن الأوروبي؛ لكنّ ما كنت سمّيته مشروع التنوير إنّما لا يبرز للعيان إلاّ متى أقلعنا عن الاقتصار على الفن الذي نمارسه إلى حدّ الآن. لقد ميّز ماكس فيبر الحداثة الثقافية على أساس أنّ العقل الجوهري الذي عبّر عن نفسه من خلال رؤى العالم الدينية والميتافيزيقية قد انقسم إلى ثلاث لحظات لا يمكن الجمع بينها إلاّ على نحو صوري (في شكل تبرير حجاجي). ومن حيث أنّ رؤى العالم قد انهارت وأنّ المشاكل التقليدية يمكن تناولها من زوايا النظر النوعية للحقيقة والصحة المعيارية والأصالة أو الجمال، وذلك في كل مرة بوصفها مشاكل معرفة أو بوصفها مشاكل عدالة أو بوصفها مشاكل ذوق، فقد أتينا مع العصور الجديدة إلى إقامة تمايز بين دوائر القيم التي يجسّدها العلم والأخلاق والفن. وضمن منظومات العمل الثقافية ذات الصلة تمّت مأسسة(institutionalisiert) الخطابات (Diskurse) العلمية والبحوث النظرية الحقوقية وإنتاج الفن ونقد الفن بوصفها قضايا تهمّ المتخصصين. إنّ الاشتغال المحترف على التراث الثقافي في كل مرة تحت جانب معيّن من الصلاحية المجرّدة من

شأنه أن يساعد على انبجاس القوانين الخاصة بمركّب المعرفة(467) بعناصره العرفانية-الأداتية، و الأخلاقية-العملية، و الاستطيقي-التعبيرية. انطلاقا من ذلك وُجد أيضا تاريخ **داخلي** للعلوم ونظرية الأخلاق ونظرية القانون والفن – وتلك بلا ريب ليست تطورات خطية، لكنّها مسارات تعلّم. هذا من جهة.

أمّا من جهة أخرى فإنّ المسافة بين ثقافات الخبراء والجمهور الواسع قد أخذت في النموّ. إنّ ما ينمو بفضل الثقافة عبر الاشتغال والتفكّر المتخصّصين هو لا يدخل بسهولة في حوزة الممارسة اليومية. إنّ العقلنة الثقافية هي على الأرجح تهدّد بتفقير عالم الحياة الذي فقد قيمه من جهة جوهره التقليدي. إنّ مشروع الحداثة الذي كان قد صاغه فلاسفة التنوير إبّان القرن الثامن عشر إنّما صار يتمثّل الآن في أن نطوّر العلومَ الموضوعية والأسس الكونية للأخلاق والقانون والفنَّ المستقل، وذلك بكل ثبات كلّا وفق استقلاله الخاص (Eigensinn)(468)، ولكن أيضا في نفس الوقت أن نسرّح الإمكانات العرفانيّة التي تتجمّع على هذا النحو، انطلاقا من أشكالها[16] الباطنية العليا وجعلها مفيدة لأجل الممارسة، بمعنى لأجل تهيئة عقلانية لشروط البقاء. إنّ تنويريين من

(467) -Wissenskomplexes .

(468) - der Eigensinn. لفظ صعب الترجمة إلى أيّ لغة، فهو يعني أوّلا العناد والتعنّت والإصرار والمشاركة الحماسيّة، لكنّه يدلّ أيضا على الاستقلالية والمقاومة والمسافة والتحفّظ والتفرّد والإرادة الخاصة والذاتية المتمرّدة والمنطق الباطني والمنطق الخاص... وهو مفهوم اشتهر تحت قلم المؤرخ الألماني المعاصر آلف ليدك(Alf Lüdtke) (1943-2019) من مؤسسي "تاريخ الحياة اليومية".

نوع كوندورسيه[469] كان لا يزال لديهم الأمل المفرط في أنّ الفنون والعلوم ليس فقط سوف تعزز التحكّم في قوى الطبيعة، بل أيضا سوف تعزّز تأويل العالم و تأويل الذات والتقدمَ الأخلاقي وعدالةَ المؤسسات الاجتماعية، بل حتى سعادةَ البشر.

من هذه النزعة التفاؤلية لم يُبق القرن العشرون على شيء كثير. لكنّ المشكل قد بقي على حاله، ومن بعدُ كما من قبلُ انقسمت العقول حول ما إذا كان عليها أن تتشبّث بمقاصد التنوير، مهما كانت منكسرة، أو ما إذا كان عليها أن تنفض يديها من مشروع الحداثة، ما إذا كان عليها أن تريد، مثلا، أن ترى كيف يقع سدّ الطريق أمام الإمكانات العرفانية، بقدر ما لا تصبّ في التقدم التقني والنموّ الاقتصادي والسلوك العقلاني، بحيث أنّ ممارسة حيوية تُحيل على تقاليد تمّت تعميتها، إنّما تبقى على الأقلّ سليمة من العطب.

حتى بين الفلاسفة الذين يشكّلون اليوم ضربا من **الجيش الخلفي**(Nachhut) **للتنوير**[470] فإنّ مشروع الحداثة قد تفتّت على نحو غريب. هم مازالوا لا يضعون ثقتهم إلاّ في واحدة من اللحظات التي ميّز بها العقلُ نفسه في كل مرة. إنّ بوبر[471]، وأعني منظّرَ المجتمع المفتوح، الذي لم يقبل إلى حدّ الآن أن يتمّ استيعابه من قبل المحافظين

(469) -Nicolas de Condorcet (1743-1794). عالم رياضيات و فيلسوف وسياسي فرنسي من روّاد الأنوار.

(470) -eine Nachhut der Aufklärung .

(471) -Karl Popper (1902-1994). فيلسوف نمساوي-انجليزي متخصص في فلسفة العلوم وله مساهمات مشهورة في الفلسفة السياسية.

الجدد، هو يتمسّك بالقوّة الفاعلة المنوّرة للنقد العلمي في الميدان السياسي؛ أمّا الثمن الذي دفعه مقابل ذلك فهو نزعة ريبية أخلاقية ولامبالاة واسعة إزاء الميدان الاستطيقي. وإنّ بول لورنزن[472] يعوّل من أجل إصلاح الحياة على نجاعة البناء المنهجي للغة فنيّة، ضمنها يحقق العقل العملي صلاحيته؛ لكنّه بذلك قد وجّه العلوم نحو الطرق الضيقة للتبريرات المماثلة للتبريرات الأخلاقية والعملية كما أهمل تماما العنصر الاستطيقي. وعلى العكس من ذلك، فإنّ الادّعاء المفخّم للعقل قد انحسر في حركة اتّهام الأثر الفني الباطني، في حين أنّ الأخلاق هي لم تعد قادرة على أيّ تأسيس، ولم يبق للفلسفة من مهمّة سوى أن تُحيل بواسطة خطاب غير مباشر على المضامين النقدية المتوارية في الفنّ.

إنّ التمايز بين العلم والأخلاق والفنّ، الذي بواسطته خصّص ماكس فيبر عقلانية الثقافة الغربية، إنّما يعني في نفس الوقت صيرورة استقلال (das Autonomwerden)[17] القطاعات المهيّأة على نحو متخصّص و (und)انفصالها عن تيّار تقليدي هو قد تابع تشكّله بشكل طبيعي في نطاق تأويليّة الممارسة اليومية. هذا الانفصال هو المشكل الذي نجم عن القوانين الخاصة بدوائر القيم المتمايزة، وهو قد أدّى أيضا إلى المحاولات الفاشلة من أجل «تجاوز» ثقافات الخبراء. وهذا أمر يمكن أن نلاحظه في الفن كأفضل ما يكون.

(472) Paul Lorenzen- (1915-1994). فيلسوف وعالم رياضيات الماني.

يمكننا، على وجه التبسيط، أن نستخرج من تطوّر الفن الحديث خطّا من الاستقلالية المتدرّجة (Autonomisierung). في بادئ الأمر تشكّل في عصر النهضة ذلك المجال من الموضوعات الذي يقع في نهاية المطاف تحت مقولة الجميل. ثمّ في مجرى القرن الثامن عشر وقعت مأسسة الأدب والفن التشكيلي والموسيقى بوصفها مجالات للفعل انفصلت عن الحياة المقدّسة وحياة البلاط. وفي النهاية نشأ أيضا في أواسط القرن التاسع عشر تصوّر استطيقي للفن يحثّ الفنّان على إنتاج عمله مع الوعي بعدُ بالفن من أجل الفن. وبذلك بات يمكن أن يصبح استقلال (der Eigensinn) الفن بذاته أمرا مقصودا.

وفي الطور الأوّل من هذا المسار ظهرت البنى العرفانية الخاصة بمجال منفصل عن مركّب المعرفة والأخلاق. وفي وقت لاحق أصبح من شأن الاستطيقا الفلسفيّة أن توضّح هذه البنى. وقد عمل كانط بكلّ طاقته على بلورة الطبيعة الفريدة للمجال الاستطيقي للموضوعات. وهو قد انطلق من تحليل الحكم الذوقي، الذي يأخذ وجهته ممّا هو ذاتي، من اللعب الحرّ للمخيّلة، ومع ذلك هو لم يكشف عن مجرّد ميلٍ بل عن موافقة تذاوتية.

وعلى الرغم من أنّ الموضوعات الاستطيقية لا تنتمي إلى دوائر تلك الظواهر التي يمكن معرفتها بمساعدة مقولات الذهن، ولا إلى دوائر الأفعال الحرّة التي تخضع لقوانين العقل العملي، فإنّ أعمال الفن (

وجمالِ الطبيعة) هي متاحة للتقويم الموضوعي. وإلى جانب دائرة صلاحية الحقيقة ودائرة الواجب شكّل الجميل مجالا آخر من الصلاحية هو الذي يسوّغ **وجه الصلة بين الفن ونقد الفن**[18]. إنّ المرء «يتكلّم عندئذ عن الجمال كأنّه خاصيّة للأشياء» (**نقد ملكة الحكم**، § 7).

لا ريب أنّ الجمال لا يتعلّق إلاّ **بتمثّل** شيء ما، كما أنّ الحكم الذوقي لا يتعلّق إلاّ بعلاقة تمثّل موضوع ما بشعور اللذة أو الألم. إنّه فقط في **وسط من المظاهر** (Medium des Scheins) إنّما يمكن أن يُدرَك موضوع ما بوصفه استطيقيّا، وإنّه فقط من حيث هو موضوع متخيّل هو يستطيع أن يؤثّر في الحساسيّة على نحو بحيث يتوصّل إلى عرض (Darstellung) ما يفلت عن الجهاز المفهومي للتفكير الموضوعي والتقويم الأخلاقي. وإنّ الحالة الوجدانية التي تحدث عبر لعبة قوى التمثيل (Vorstellungskräfte) التي يتمّ تحريكها على نحو استطيقي هي أمر قد خصّصه كانط فضلا عن ذلك بوصفه رضًى بلا مصلحة. وهكذا فإنّ جودة **أثر** ما هي تتعيّن بقطع النظر عن علاقاتها العمليّة بالحياة.

وفي حين أنّ المفاهيم الأساسية للاستطيقا الكلاسيكية المشار إليها، نعني الذوق والنقد، المظهر الجميل وغياب المصلحة وتعالي الأثر، هي قبل كل شيء تُستخدم من أجل رسم حدّ يفصل الاستطيقي عن دوائر القيم الأخرى وعن الممارسة اليومية، فإنّ مفهوم العبقريّة (Genie)، الذي هو لازم من أجل إنتاج أثر فنّي ما، إنّما ينطوي على مقتضيات(Bestimmungen) موجبة. يعرّف كانط العبقريّة بأنّها

«الطرافة النموذجية لذاتٍ ما في الاستعمال الحرّ لقوّة المعرفة» (**نقد ملكة الحكم**، § 49). فإذا ما جرّدنا مفهوم العبقريّة من أصوله الرومانسية، أمكننا أن نقول في شرح حرّ: إنّ الفنّان الموهوب بمقدوره أن يمنح عبارة أصيلة لتلك التجارب التي يجعلها في عشرة مركّزة مع ذاتيّة بلا مركز (dezentriert) تخلّصت من إكراهات المعرفة والفعل.

إنّ خصوصيّة الاستطيقي هذه، وبالتالي الصيرورة الموضوعية (das Objetivwerden) للذاتيّة التي فقدت مركزها، المجرّبة لنفسها، والتحلّل من البنى الزمانية والمكانية لليومي، والقطع مع مواضعات الإدراك والنشاط الغائي، وجدليّة الكشف والصدمة، كلّ هذا لم يستطيع أن ينتج إلاّ مع حركة النزعة الحداثية من حيث هي وعي بالحداثة، وذلك بعد أن تمّ استيفاء شرطين آخرين. يتعلق الأمر، من جهة، بمأسسة إنتاج فنّي مستقلّ عن السوق ومتعة فنّية بلا هدف، بوساطة النقد، ومن جهة أخرى، فهم استطيقي للنفس لدى الفنانين، وكذلك النقاد، الذين لا يفهمون أنفسهم بوصفهم حماة الجمهور بل بوصفهم مؤوّلين ينتمون[19] إلى مسار الإنتاج الفنّي نفسه. والآن يمكن أن تبدأ في الرسم والأدب حركةٌ سبق أن رأى البعض أنّه قد تمّ استباقها في النقد الفني لدى بودلير: إنّ الألوان والخطوط والأصوات والحركات لم تعد تخدم التمثيل (Darstellung)، ووسائط التمثيل وتقنيات الإنتاج قد ارتقت هي نفسها إلى رتبة الموضوع الاستطيقي. وبإمكان أدورنو أن يبدأ كتابه **النظرية الاستطيقيّة** بهذه الجملة: «لقد أصبح من البديهي أنّه لم يعد أيّ شيء ممّا يهمّ الفنّ بديهيًا، لا في ذاته ولا

في علاقته بالكلّ، ولا حتى في حقّه في الوجود».

التجاوز المزيّف للثقافة

طبعًا، لم يكن حقّ الفن في الوجود ليوضَع موضع سؤال من قِبل السوريالية لو لم يكن الفن الحديث أيضا وعلى وجد التحديد يحمل معه وعدا بالسعادة، يخصّ «علاقتَه بالكلّ». ولدى شيلر[473] كان هذا الوعد، الذي يعبّر بلا ريب عن الحدس الاستطيقي، لكنّه لا يلتزم به، ما يزال يأخذ الهيئة الصريحة لطوباوية ترنو إلى وراء الفنّ. ويبلغ خطّ الطوباوية الاستطيقية هذا إلى حدّ الاتّهام الذي رفعه ماركيوز، في شكل نقد ايديولوجي، ضدّ الطابع الإثباتي للثقافة. بيد أنّه حتى لدى بودلير نفسه، الذي عاود وعد السعادة[474]، كانت طوباوية التصالح قد انقلبت إلى انعكاس نقدي للطابع غير المتصالح للعالم الاجتماعي. وإنّ وعي هذا الأخير بذلك إنّما إيلاما بقدر ما يبتعد الفنّ عن الحياة، وينعزل وراء حصانة (UnberÜhrbarkeit) الاستقلال الكامل. وهذا الألم هو ينعكس في السأم(ennui)[475] اللاّمتناهي للمطرود الذي يتماهى مع جامعي الخرق في باريس.

إنّه عن طريق هذا النوع من المسالك العاطفية إنّما تجمّعت الطاقات المتفجّرة، التي قادت في نهاية الأمر إلى التمرّد، إلى المحاولة العنيفة من

---

(473) -Friedrich von Schiller (1759-1805). شاعر ومسرحي وفيلسوف استطيقي ألماني.

(474) -promesse de bonheur عبارة أتت بالفرنسية في النص الألماني.

(475) - بالفرنسية في النص الألماني.

أجل تفجير دائرة للفن ليست مكتفية بنفسها إلاّ في الظاهر وفرض المصالحة بواسطة هذه التضحية. لقد رأى أدورنو جيّدا لِمَ كان البرنامج السوريالي «ينفي الفنّ، من دون أن يمكنه على ذلك أن يتخلّص منه» (**النظرية الاستطيقية**، ص 52). إنّ كلّ محاولات تقليص علوّ السقطة بين الفن و الحياة، بين الخيال والممارسة، بين الظاهر والواقع؛ وإزالة الفرق بين التحفة والموضوع المستعمل، بين المنتوج والمكتشف، بين[20] التصميم(476) والبادرة العفوية؛ كلّ المحاولات التي تعلن كلَّ شيء فنّاً وكلَّ شخص فنّاناً؛ وتبطل كلّ المقاييس، وتساوي الأحكام الاستطيقية مع التعبير عن تجربة ذاتية في الحياة – هذه المشروعات متى حُلّلت جيدا في الأثناء، هي يمكن أن تُفهَم بوصفها تجارب-لا-معنى (Nonsense-Experimente)، هي رغم إرادتها لا تفعل على وجه التحديد سوى أن تنير بأكثر حدّة بنى الفن التي كان يجب عليها أن تنقضها: وسط الظاهر، تعالي الأثر، الطابع المركّز و التخطيطي للإنتاج الفنّي وكذلك المنزلة المعرفية للحكم الذوقي(477). وإنّ المحاولة الجذرية التي تهدف إلى تجاوز الفنّ هي على نحو ساخر تضع في موضعها الصحيح، تلك المقولات التي كانت الاستطيقا الكلاسيكية قد حدّدت بها مجال الموضوعات الذي يخصّها؛ ومن دون شكّ أنّ هذه المقولات قد تغيّرت في الأثناء هي نفسها أيضا.

إنّ إخفاق التمرّد السوريالي قد ختم (besiegelt)على الخطأ المضاعف

---

(476) - Gestaltung.

((477))- D. Wellershoff, *Die Auflösung des Kunstbegriffs*, Frankfurt, 1976.

لتجاوز كاذب. فمن جهة أولى: إذا ما دمّر المرء الأوعية التي تشدّ دائرة ثقافية انبسطت على نحو مستقلّ بنفسه (eigensinnig)، فإنّ المضامين تسيح سيْحاً؛ لن يبقى من المعنى الذي جُرِّد من جلالته والشكل الذي مُحِيت بنيته بقيةٌ أبدا، ولن يتمخّض عنهما أيّ فعل تحريري. لكنّ الخطأ الثاني له تبعات أكثر. ففي الممارسة التواصلية اليومية ينبغي أن تتداخل الدلالات العرفانية و الآمال الأخلاقية و التعابير و التقويمات. كذلك تحتاج مسارات التفاهم(Verständigungsprozesse) في عالم الحياة إلى تراث ثقافي بكلّ مداه. ولهذا السبب فإنّه لا يمكن لليومي المعقلَن أن يُخلَّص من جمود التفقير الثقافي بأنْ يتمّ بالعنف فتحُ حقلٍ ثقافي واحد، مثل الفن في هذه الحالة، وإثبات صلةٍ له مع واحد من مركّبات المعرفة المختصة. فمن هذه الطريق قد لا يمكن في أفضل الأحوال سوى أن نعوّض تحيّزا ما و تجريدا ما بواحد آخر.

توجد أيضا مع برنامج التجاوز الكاذب والممارسة غير الموفّقة أشكال موازية في حقول المعرفة النظرية و الأخلاق. غير أنّ تأثّرها هو بلا ريب أقلّ وضوحا. أجل، إنّ العلوم من جهة، ونظريات الأخلاق والقانون من جهة أخرى، هي قد أصبحت مستقلة(autonom) على نحو مماثل لما وقع للفن. لكنّ هاتيْن الدائرتيْن هما تبقيان في ارتباط مع أشكال مختصة من الممارسة: واحدة مع التقنية التي اصطبغت بالعلم ،والأخرى مع ممارسة إدارية، منظّمة بشكل قانوني[21]، ومتوقفة في أسسها على التبرير الأخلاقي. وعلى ذلك فإنّ العلم الذي صار مؤسسة والنقاش(ErÖrterung) العملي-الأخلاقي المنفصل في منظومة قانونية

قد ابتعدا عن الممارسة اليومية بحيث قد أصبح ممكنا هنا أيضا أن ينقلب برنامج **التنوير** إلى برنامج **التجاوز**.

ومنذ أيام الهيغليين الشبان راجت عبارة تجاوز الفلسفة، ومنذ ماركس صار السؤال عن العلاقة بين النظرية و الممارسة مطروحاً. بلا ريب كان المثقفون في هذه المرة قد ارتبطوا بالحركة العمالية. إنّه فقط في دوائر هذه الحركة الاجتماعية إنّما كانت مجموعات مذهبيّة قد عثرت على المجال المناسب(Spielraum) لمحاولاتها الرامية إلى لعب معزوفة (durchspielen) برنامج تجاوز الفلسفة على نحو مشابه للطريقة التي لعب بها لعب السورياليون معزوفةَ تجاوز الفن. ومن تبعات الدغمائية و التشدّد الأخلاقي يتجلّى الخطأ ذاته هنا كما هناك: ممارسة يومية مشيّأة، قائمة على تعاون غير إكراهي بين العرفاني والعملي-الأخلاقي والتعبيري-الاستطيقي، لا يمكن أن تُعالَج عبر ربط الاتصال في كل مرة **بواحد** من الحقول الثقافية التي فُتحت بواسطة العنف. وفضلا عن ذلك فإنّ التحرير (Entbindung) العملي والتجسيد المؤسساتي للمعرفة المتراكمة في العلم والأخلاق والفن لا يجب أن يتمّ الخلط بينهما وبين نسخة من سلوك الحياة الخاص بالممثّلين غير العاديين لهذه الدوائر من القيم-مع تعميم القوى التخريبيّة التي عبّر عنها نيتشه وباكونين وبودلير في صلب وجودهم.

بلا ريب، يمكن في وضعيات معيّنة أن ترتبط الأنشطة الإرهابية (terroristisch) في كلّ مرة بالتوسّع المفرط لواحدة من اللحظات

الثقافية، مثلا بالميل إلى جعل السياسة ضربا من الاستطيقا[478]، أو الاستعاضة عنها بالتشدّد الأخلاقي أو إخضاعها لدغمائيّة مذهب ما.

بيد أنّ هذه الروابط التي لا تُتصوّر إلاّ بمشقّة لا يجب أن تدفعنا إلى ثلب مقاصد تنويرٍ عنيد بوصفها وليدةَ «عقل إرهابيّ» (terroristische Vernunft). إنّ من يجمع في سلّة واحدة بين مشروع الحداثة وبين حالة وعي الإرهابيين الأفراد وأعمالهم العمومية-الفرجويّة، هو لا يتصرّف بطريقة أقلّ طيشاً ممّن يريد أنّ يفسّر الإرهاب البيروقراطي الذي هو، بما لا يُقارَن، الأطول أمدا والأكبر حجما، الذي يُمارَس في الظلام، في أقبية الشرطة العسكرية والشرطة السريّة، في المعتقلات و مستشفيات[22] الطبّ النفسي، بأنّه هو علّة وجود[479] الدولة الحديثة (و هيمنتها القانونية التي أفرغتها النزعة الوضعية من محتواها)، وذلك فقط لأنّ هذا الإرهاب يستخدم وسائل الأجهزة الإكراهية للدولة.

بدائل عن التجاوز المزيّف للثقافة

أنا أقصد أنّه كان يجب علينا بالأحرى أن نتعلّم من الارتباكات التي صاحبت مشروع الحداثة، من أخطاء مشاريع التجاوز المغالية، بدلا من أن نتخلّى عن الحداثة و مشروعها. وربما كان من الممكن، متى اتخذنا التلقّي الفنّي مثالا، أن نشير على الأقلّ إلى مخرج من معضلات الحداثة الثقافية. فمنذ نقد الفن الذي تطوّر مع الرومانسية، وُجدت نزعات

(478)- die Politik zu ästhetisieren .

(479)- raison d'être . بالفرنسية في النص.

متضاربة بلغت استقطابا أكثر حدّة مع انبجاس التيّارات الطليعية: إنّ نقد الفنّ تارة يدّعي دور التكملة المنتِجة للأثر الفني، وطورا دور المنافح عن حاجة التأويل الخاصة بالجمهور الواسع. لقد وجّه الفنّ البورجوازي عند من كان يخاطبهم ذيْنك الانتظاريْن جميعا: تارة قد يجب على العاميّ (Laie) المتذوّق للفنّ أن يجعل من نفسه خبيرا، وطورا قد يحقّ له أن يسلك سلوك العارف، ويربط التجارب الاستطيقية بمشاكل حياته الخاصة. ربّما أنّ هذا النوع الثاني من التلقّي البريء في ظاهره قد خسر جذريّته بالتحديد من جهة أنّه بقي على نحو غير واضح حبيس النزعة الأولى.

بلا ريب، لا بدّ للإنتاج الفني أن يجدب من حيث الدلالة، حين لا يُمارَس بوصفه عملا مختصّا على مشاكل مستقلّة بنفسها (eigensinnig)، بوصفه شأناً راجعا إلى الخبراء، بقطع النظر عن أيّ حاجات عادية (exoterisch). بذلك يتفق الجميع (بما في ذلك الناقد باعتباره المتلقّي المدرّب بشكل مختصّ) على أنّ المشاكل المشتغل عليها إنّما يتمّ فرزها بالتحديد تحت جانب مجرّد واحد من الصلاحية. لكنّ هذا التحديد الصارم، هذا التركيز الحصري على بُعد واحد إنّما ينكسر ما إنْ تكون التجربة الاستطيقية ملتمسة ضمن قصّة حياة فردية أو متجسَّدة في شكل حياة جماعي. إنّ التلقّي من قِبل العاميّ، أو بالأحرى من قِبل الخبير في اليومي، هو يكتسب وجهةً أخرى غير وجهة الناقد المحترف

الناظر في التطور الداخلي للفن.إنّ ألبشرت فلمر[480] قد جعلني ألاحظ كيف أنّ تجربة استطيقية[23] لم تُحوّل في المقام الأوّل إلى أحكام ذوقية، هي تغيّر من مكانتها (Stellenwert). وما إن تُستخدم بطريقة استكشافية من أجل رفع النقاب عن الموقف الذي تعبّر عنه قصّة حياة ما، ما إن تصبح مرتبطة بمشاكل الحياة، حتى تدخل في لعبة لغوية لم تعد لعبة النقد الاستطيقي. وبالتالي فإنّ التجربة الاستطيقية هي لا تجدّد فقط تأويلات الحاجات التي في ضوئها نحن ندرك العالم، بل هي في نفس الوقت تتدخّل في التفسيرات العرفانية والانتظارات المعياريّة وتغيّر الطريقة التي بها تحيل (verweisen)تلك اللحظات الواحدة على الأخرى.

ثمّة مثال يمكن أن نقدّمه عن هذه القوّة الاستكشافية، الموجّهة للحياة، من اللقاء مع لوحة عظيمة في لحظة من الزمان حيث تنسج سيرة في الحياة نفسها في شكل عقدة، وقد حكاه بيتر فايس[481] عندما جعل بطله، بعد عودته اليائسة من الحرب الأهلية الإسبانية، يتيه في باريس، ويستبق في خياله هذا اللقاء، الذي سيحدث بعد ذلك بوقت قليل في متحف اللوفر أمام لوحة جيريكو[482] 'غرق سفينة'. إنّ نمط التلقّي الذي أقصده، قد تمّ التوصّل إليه على نحو أكثر تحديدا في نوعيّة معيّنة، عبر مسار التملّك الذي عرضه نفس المؤلّف في المجلّد الأوّل من

(480) - Albrecht Wellmer (1933-2018). فيلسوف ألماني كان مساعدا لهابرماس في جامعة فرنكفورت.

(481) - Peter Weiss (1916-1982). كاتب ورسام ألماني.

(482) - Théodore Géricault (1791-1824). رسام فرنسي من رواد الفن الرومانسي.

كتابه "استطيقا المقاومة"(Ästhetik des Widerstand) على مجموعة من العمّال المتحفّزين سياسيّا والراغبين في التعلّم، في برلين سنة 1937، على أناس شبّان يحصلون في مدرسة مسائيّة على الوسائل اللازمة من أجل النفاذ إلى التاريخ وحتى إلى التاريخ الاجتماعي للرسم الأوروبي. هم من الصخر الصلب لهذا الروح الموضوعي يستخرجون الشظايا التي يستوعبونها، ويدركونها في أفق التجربة الخاص بالوسط الذي أتوا منه البعيد سواء عن التقليد التربوي أو عن النظام القائم، ويُديرونها إلى كل ناحية ما يكفي من الوقت حتى تبدأ في اللمعان: «إنّ تصوّرنا لثقافة ما لم يكن يتوافق إلاّ نادرا مع ما كان يقدّم نفسه بوصفه مخزونا ضخما من الخيرات، والاختراعات المتراكمة والإشراقات. وبوصفنا مجردين من أيّ ملكيّة نحن قد اقتربنا ممّا تمّ تجميعه أوّل الأمر مذعورين، باحترام تام، وذلك حتى أصبح واضحا لدينا أنّ علينا أن نملا كلّ ذلك بتقويماتنا الخاصة، أنّ المفهوم الشامل لا يمكن أن يصبح مفيدا إلاّ إذا قال شيئا ما عن ظروف حياتنا كما عن صعوبات مسارات تفكيرنا وخصوصياتها».

في هذا النوع من الأمثلة عن **تملّك ثقافة الخبراء** [24] من **زاوية نظر عالم الحياة**، ثمّة شيء ما قد تمّ إنقاذه من مقصد التمرّد السوريالي بلا أمل، بل أيضا من بريشت، وحتى من تأمّلات بن يامين التجريبية حول تلقّي الأعمال الفنية التي فقدت هالتها (nicht-auratisch). إنّ اعتبارات مشابهة يمكن أن تُطبّق على دوائر العلم والأخلاق، عندما يفكّر المرء في أنّ العلوم الانسانية والاجتماعية والسلوكية هي لا تزال لم تفكّ

الارتباط أبدا بشكل كامل عن بنية المعرفة الموجِّهة للفعل، وأنّ تركيز الأخلاقيات ذات النزعة الكونية على مسائل العدالة هو قد وقع مقابل تجريد يطالب بأن يتمّ ربطه بمشاكل الحياة الجيّدة التي تمّ استبعادها في أوّل الأمر.

إنّ إعادة ربط الثقافة الحديثة ربطا متمايزا مع ممارسة يومية متوقّفة على الاعتبارات الحيوية لكنّها مفقَّرة عبر نزعة تقليدية بحتة، هي بالطبع سوف لن تنجح إلاّ عندما يمكن أيضا توجيه التحديث المجتمعي نحو سبل أخرى غير رأسمالية، وعندما يكون بإمكان عالم الحياة أن يطوّر من ذات نفسه مؤسّسات تحدّ من الديناميكية المنظوماتية(systemisch) لمنظومة الفعل الاقتصادي والإداري.

ثلاث نزعات محافظة

إذا لم أكن مخطئا، ليست البوادرُ طيّبة في هذا الشأن. لقد ظهر مناخ، في كامل العالم الغربي تقريبا، شجّع على التيّارات الناقدة للنزعة الحداثية. في غضون ذلك تُستخدم خيبةُ الأمل(Ernüchterung)، التي تركتها المشاريعُ المنهارة للتجاوز المزيّف للفن و الفلسفة وراءها، وتُستخدم معضلاتُ الحداثة الثقافية، وقد صارت منظورة، بوصفها ذريعة للمواقف المحافظة. دعوني أميّز بشكل مختصر بين النزعة المضادّة للحداثة (Antimodermsmus) لدى المحافظين الشبان ونزعة ما قبل الحداثة (Prämodermsmus) عند المحافظين الشيوخ، ونزعة ما بعد الحداثة(Postmodernismus) لدى المحافظين الجدد.

فـ**المحافظون الشبان** قد خصّوا أنفسهم بالتجربة الأساسية للحداثة الاستطيقية، نعني رفع النقاب عن ذاتية مسلوبة المركز، ومحرَّرة من كلّ قيود المعرفة والنشاط الغائي وكلّ أوامر العمل و المنفعة – وقطعوا من خلالها مع العالم الحديث. وبواسطة الموقف الحداثي هم قد أرسوا دعائم[25] حداثة مضادّة لا تقبل المصالحة. إنّهم يزيحون القوى العفوية للمخيّلة وتجربة الذات والوجدان ويلقون بها إلى البعيد والعتيق، ويعارضون العقلَ الأداتي على نحو مانويّ(manichäisch) بمبدأ لا يولج إليه إلاّ استحضارا (Evokation)، أكان إرادة الاقتدار أو السيادة، الكينونة أو القوة الديونيسوسية[483] للعنصر الشعريّ. وفي فرنسا يمتدّ هذا الخطّ من جورج بطاي إلى ديريدا عبر فوكو. وفوق الجميع تحلّق بالطبع روح نيتشه الذي انبعث من جديد في السبعينات.

أمّا **المحافظون الشيوخ** فإنّهم لم يسمحوا أبدا بأن تصيبهم عدوى الحداثة الثقافية. وهم يتابعون بشيء من عدم الثقة تحطّمَ العقل الجوهريّ، وتمايز العلم والأخلاق والفنّ، والفهمَ الحديث للعالم وعقلانيته التي لا تعدو أن تكون إجرائية فحسب، وينصحون بعودة إلى مواقف **ما قبل الحداثة** (حيث كان ماكس فيبر قد رأى سقوطا من جديد في العقلانية المادية). ثمّة نجاح معيّن قد حقّقته قبل كل شيء الأرسطية الجديدة، التي يستهويها اليوم تجديدُ ضرب من الآداب الكسمولوجية من خلال الإشكالية الإيكولوجيّة. وعلى هذا الخطّ

---

(483) - dionysisch. نسبة إلى الإله اليوناني "Dionysos" الذي يعني على الأرجح "ابن زيوس". إليه الخمر والجنون والغلوّ والحماس، وهو الإله الوحيد الذي وُلد من أمّ فانية.

الذي انطلق من ليو شتروس[484]، تقع على سبيل المثال الأعمال الهامة لهانس جوناس[485] و روبرت شبيمان[486].

وأمّا **المحافظون الجدد** فهم يسلكون إزاء منجزات الحداثة على الوجه الأكثر إيجابا. هم يرحّبون بتطوّر العلم الحديث، بقدر ما لا يتخطّى هذا العلم دائرته الخاصة، وذلك من أجل أن يدفع بالتقدّم التقني والنموّ الرأسمالي والإدارة العقلانية إلى الأمام. في ما عدا ذلك هم ينادون بسياسة نزع الفتيل (Entschärfung) عن المضامين المتفجّرة للحداثة الثقافية. وهنا تنصّ أطروحةٌ على أنّ العلم، متى فهمه المرء على نحو صحيح، هو قد أصبح على أيّة حال بلا دلالة بالنسبة إلى كيفية التوجّه في عالم الحياة. وتوجد أطروحة أخرى تقول بأنّ السياسة ينبغي، بقدر الإمكان، أن تُترَك حرة إزاء متطلّبات التبرير الأخلاقي-العملي. وتدّعي أطروحةٌ ثالثة المحايثةَ المحضة للفنّ، وتنكر عليه مضمونه الطوباوي، وتستشهد بطابعه الظاهري، وذلك من أجل عزل (einkapseln) التجربة الاستطيقية في نطاق الحياة الخاصة. وقد يمكن

(484) Leo Strauss- (1899-1973). فيلسوف ومؤرخ فلسفة ألماني يهودي هاجر إلى أمريكا منذ 1937.

(485) Hans Jonas- (1903-1993). فيلسوف ألماني ومؤرخ للنزعة الغنوصية. عُرف بكتابه "مبدأ المسؤولية" (1979).

(486) Robert Spaemann- (1927-2018). فيلسوف ألماني عُرف بتأسيس فلسفة الأخلاق على المسيحية.

للمرء أن نسوق هنا فيتغنشتاين[487] الأول وكارل شميت[488] الأوسط و غوتفريد بان[489] الأخير بوصفهم شهودا على ذلك. بهذا التحديد النهائي للعلم والأخلاق والفنّ في نطاق دوائر مستقلّة، مقطوعة عن عالم الحياة، ومُدارَة بشكل متخصّص، لن يتبقّى من الحداثة الثقافية[26] إلاّ ما يجب أن نحصل عليه عند التخلّي عن مشروع الحداثة. ومن أجل ملء المكان الذي صار شاغرا تمّ رصد تقاليدِ تظلّ معفاة من مطالب التأسيس؛ وبلا ريب ليس من اليسير أن نرى كيف يجب على هذه التقاليد أن تستمرّ في البقاء في العالم الحديث اللّهمّ إلاّ تحت حماية وزارات الثقافة.

إنّ هذا التصنيف هو، مثل كلّ تصنيف آخر، ضرب من التبسيط؛ لكنّه بالنسبة إلى تحليل المناظرة الروحية-السياسية اليوم قد يمكن ألاّ يكون عديم الجدوى تماما. فلكَمْ أخشى أن تكتسح أفكار مضادّة الحداثة مساحات جديدة، وقد أُضيفت إليها جرعة من ما قبل الحداثة، في أوساط الخضر والجماعات البديلة. ففي التغيّر الحاصل في وعي الأحزاب السياسية أخذ يبرز، في المقابل، ضرب من نجاح الانقلاب في المواقف، وذلك يعني تحالف ما بعد المحدثين مع ما قبل المحدثين. وعلى ما يبدو لي، لا أحد من الأحزاب يحتكر شتم المثقفين أو تيّار المحافظين

---

(487) - Ludwig Wittgenstein (1889-1951). فيلسوف وعالم منطق ورياضيات نمساوي. اشتُهر بكتابه "رسالة في المنطق والفلسفة" (Tractatus logico-philosophicus) الذي ظهر أوّل مرة سنة 1921.

(488) -Carl Schmitt (1888-1985). من أكبر فلاسفة القانون في القرن العشرين وأكثرهم إثارة للجدل. من أشهر كتبه "اللاهوت السياسي" (1922).

(489) -Gottfried Benn (1886-1956). كاتب ألماني، من رواد الحركة التعبيرية.

الجدد. ولهذا السبب أنا لي أسباب وجيهة [..][490] لأنْ أكون شاكرا للروح الليبرالية التي بها منحني مدينة فرانكفورت جائزة قد ارتبطت باسم أدورنو، باسم ابن لهذه المدينة، هو، كفيلسوف وكاتب، وعلى نحو لا ثاني له في ألمانيا الفيدرالية، قد طبع صورة المثقف، وصار نموذجا للمثقفين.

(490) - حذفنا هنا جملة بروتوكولية هي " لاسيّما بعد التصريحات التوضيحية التي أصبتم في الإشارة إليها في كلمة الافتتاح سيّدي أوبربيرغر مايستر والمان (Herr Oberbürgermeister Wallmann)".

-7-

في نقد العقل الكلبي

بيتر سلوتردايك

منذ قرن من الزمان والفلسفة تنازل الموت ولا تستطيع، لأنّ مهمّتها لم تكتمل. كذا ينبغي عليها أن تزيد في حدادها طولا وألماً. وحيثما هي لم تنحدر إلى مجرّد تدبير للأفكار، هي تجرجر نفسها في سكرة الموت تتلألأ فإذا هي يخطر ببالها ما نسيت حياتها قاطبةً أن تقول. وجهاً لوجه مع النهاية، هي تودّ أن تصبح شريفة وأن تبوح بسرّها الأخير. هي تعترف: بأنّ الموضوعات الكبرى إنّما كانت تمحّلا وأعذاراً، وأنصاف حقائق. تلك الجولات العلوية، جميلةً وبلا طائل- إلهٌ وعالمٌ ونظرٌ وعملٌ، وذات وموضوع، وجسمٌ وروحٌ ومعنى وعدم- كل ذلك ليس بشيء. إن هي إلاّ أسماء وصفات لصغار السنّ، للهامشين والقساوسة وعلماء الاجتماع.

«كلماتٌ، كلمات- أسماءٌ. لا تحتاج إلاّ إلى فتح جناحيها فإذا طارت سقطت منها آلاف الأعوام» (غوتفريد بان، **قصيدة الختام والأنا الغنائي**).

إنّ الفلسفة الأخيرة، التي تريد الاعتراف، إنّما تدرس هذا النوع من الأشياء في باب التاريخ- سويّةً مع [8] خطايا وعثرات الشباب. إنّ زمانها قد ولّى. ففي فكرنا لم تعد توجد ذرّةٌ من تحليق المفاهيم ومن مواجيد الفهم. نحن مستنيرون، نحن لا انفعالَ لنا. وعن محبّة الحكمة لن يكون ثمّة من كلام. لم يعد هناك معرفة يمكن للمرء أن يكون لها صديقاً (philos). فعندما نعرف ما نعرف، نحن لا نفكّر في أن نحبّه، بل فقط نسأل أنفسنا، كيف نصنع حتى نعيش معه، من دون أن نتحجّر.

وما هو مقدَّمٌ هنا تحت عنوان فيه تلميحةٌ إلى التقاليد الكبرى، هو تأمّل في هكذا قضية: «إنّما المعرفة سلطة[491]»؛ تلك القضية التي صارت في القرن التاسع عشر بمثابة حفّار قبور للفلسفة. هي تلخّص الفلسفة وفي نفس الوقت هي اعترافُها الأوّل، الذي به يبدأ احتضار القرن. ومعها ينتهي تقليد في المعرفة كان، كما يشير إلى ذلك اسمه، نظريةً شبقيّة[492]- حبّ الحقيقة وحقيقة الحبّ. ومن جثّة الفلسفة انبثقت في القرن التاسع كلٌّ من العلوم الحديثة ونظريات السلطة[493] - أكانت علماً للسياسة[494] أو نظرية في صراع الطبقات أو تكنوقراطية أو نزعة حيويّة- نظريات متخّذة كلّ الأشكال، شاكّة السلاح إلى

(491) - Macht

(492) - erotisch

(493)- Macht. نقول "سلطة" وليس "قوة"، وعلينا أن نضع في الحسبان أنّ سلوتردايك يتكلّم هنا بعد فوكو (1975، 1976). إلاّ أنّ تلميح سلوتردايك إلى كل معاني لفظة Macht الألمانية الأخرى لا يحتاج إلى بيان، مثل القوة، ولكن أيضا السيادة والتسلط والعنف والحكم....

(494) - Politologie

أخمص القدمين. «المعرفة سلطة»(495). هذا هو الأمر الذي أشعل فتيل(496) تسييس الفكر على نحو لا مردّ له. ومن ينطق بهذه القضية هو يخون الحقيقة من جهة ما. إلاّ أنّه بنطقه بها هو يريد أكثر من بلوغ الحقيقة : هو يريد أن يشارك(497) في لعبة السلطة.

وفي نفس الوقت الذي بدأ فيه نيتشه يكشف تحت كلّ إرادة معرفة عن ضرب من **إرادة القوة**(498)، دعت الديمقراطية الاجتماعية الألمانية القديمةُ أعضاءَها إلى المساهمة في السباق نحو المعرفة التي تكون قوة. وحيثما كانت نظرات نيتشه تريد أن تكون «خطيرة» وباردة وبلا وهم، سمحت الديمقراطية الاجتماعية [9] لنفسها(499) بأن تكون براغماتية- وتظهر فرحة المعلم بيدرمايرليش (500)بتربية الصبيان. كلاهما جعل السلطة مدارا لكلامه- نيتشه بأنْ قوّض المثالية البورجوازية تقويضا

---

(495) - Wissen ist Macht . كما هو معروف، هذه القولة تعود إلى فرنسيس بيكون. وإن كنّا اليوم نقرأها بعد نيتشه وخاصة بعد فوكو.

(496) - setzen den Punkt

(497) - eingreifen

(498) - Macht

(499) - sich geben

(500) - . نسبةً إلىBiedermeier وهو اسم مستعار (Gottlieb Biedermeier) لشخصية نمطية خيالية تصف الحياة في ألمانيا في النصف الأول من القرن التاسع عشر، بلغت من الانتشار أن استخدمها البعض لنشر أشعار تحت هذا التوقيع. والشخصية عبارة عن معلّم صبيان في مدينة شفابية (جنوب ألمانيا) يقرض الشعر بنفس حالمة تصنع غبطتها المتواضعة جدّا من البيت السعيد المغلق على نفسه، فأصبحت مثالا للنزاهة الساذجة والتواضع البائس والمواقف الجاهلة بالسياسة لقسم كبير من الطبقة البورجوازية في ذلك العصر. "بيدرمايرليش" هو البورجوازي الصغير الجاهل بالسياسة، الغارق في حياته الخاصة والعائلية، في نظام أسري أبوي مستقر وسعيد. ومن الناحية الأدبية هو شخصية ساذجة ومحافظة تحترم السلطات القائمة وفرحة بالوضع السائد.

حيويّا[501]؛ والديمقراطية الاجتماعية بأنْ حاولت من خلال «التربية»[502] أن تنجح في الالتحاق[503] بحظوظ البورجوازية في السلطة. ما علّمه نيتشه هو نزعة واقعية من شأنها أن تخفّف على أجيال البورجوازية والبورجوازية الصغيرة القادمة مراسم وداع الأراجيف[504] المثالية التي كانت تعطّل إرادة القوة[505]؛ كانت الديمقراطية الاجتماعية تصبو إلى المساهمة في مثاليّة ظلت إلى ذلك الحين تحمل وعد السلطة في ذاتها. ومن خلال نيتشه استطاعت البورجوازية أن تدرس بعدُ التنميقات والفظاظات الذكية[506] لإرادة قوة صارت بلا أيّ مثل أعلى، في حين أنّ الحركة العمّالية كانت تنظر بعين الرغبة إلى مثاليّة هي أليق منها وأنسب لإرادة القوة التي لها والتي لا تزال ساذجة.

نحو 1900 التحق الجناح الراديكالي لليسار بكلبيّة الأسياد[507] اليمينية. وإنّ التزاحم بين الوعي الكلبي-الدفاعي للماسكين القدامى بالسلطة والوعي الطوباوي-الهجومي للماسكين الجدد هو الذي خلق الدراما السياسية والأخلاقية للقرن العشرين. وفي الركض نحو الوعي

---

(501) - vitalistisch
(502) - Bildung
(503) - Anschluβ
(504) - Flausen
(505) - Machtwillen
(506) - klug
(507) - Herren-Zynismus

الأشدّ قسوة بالوقائع القاسية، كان الشيطان وبعل الذباب[508] يعلّم أحدهما الآخر ويأخذ عنه. ومن التنافس بين أنماط الوعي[509] نشأ ذلك الغسق المميّز للحاضر- الترصّد المتبادل بين الأيديولوجيات، ودمج الأضداد بعضها في البعض، وتحديث الخداع[510] ،-وباختصار، نشأ هذا الوضع الذي أرسل الفلسفة إلى الفراغ، حيث يسمّي الكاذبون الكاذبين كاذبين.

نحن نستشعر راهنيّة ثانية لنيتشه، بعد أن جزرت موجته الأولى، موجته الفاشية. ومن جديد أصبح واضحاً كيف أنّ الحضارة الغربية [10] قد خلعت ثوبها المسيحي بعد أن صار باليًا[511]. فبعد عقود من إعادة البناء وعشرية من الطوباويات و«البدائل»، يبدو الأمر وكأنّ اندفاعةً ساذجة قد افتُقدت فجأة. كوارثٌ تُخشى من كل جهة، وقيمٌ جديدة تُباع وتجد إقبالاً شديدا، كما الأمر مع كلّ المسكّنات. ومع ذلك فإنّ عصرنا كلبيٌّ[512] ويعرف: أنّ القيم الجديدة لها أرجلٌ قصيرة ولا تذهب بعيدا. اهتمامٌ وقربٌ من المواطن وحفاظٌ على السلم ورفاهيةُ العيش- هذا أمر لا يجري على نحو صحيح ولا يبدو منصفا

(508) - Beelzebub. هو إله وثني سامي وفي الكتب المقدسة التوحيدية هو مارد وأمير في الجحيم. وهذا الاسم ورد عديد المرات في العهد الجديد، وقد ورد اسم "بعلزبول" في **العهد الجديد** (إنجيل متى، 12: 24-29؛ لوقا، 11: 15-22) بوصفه "رئيس الشياطين".

(509) - Bewuβtseine

(510) - Betrug

(511) - abtragen

(512) - zynisch

لأحد[513]. وإنّ غداً لناظره قريب[514]. إنّ الكلبيّة تقف بعدُ خلف الستارة- حتى تنتهي المماحكات[515]وتأخذ الأشياء مجراها.- إنّ حداثتنا التي فقدت توثّبها لتعرف تماماً كيف «تفكّر تفكيرا تاريخيًّا»، لكنّها باتت في شكّ منذ أمد طويل من أنّها تعيش في تاريخ معقول أو له معنى. «ليس من حاجة أبدا إلى تاريخ كوني».

إنّ العود الأبدي للهوهو[516]، الفكرة الأشدّ فتنةً والأكثر هدماً لدى نيتشه- والتي هي من الناحية الكسمولوجية لا سند لها، إلاّ أنّها على صعيد الدراسة المورفولوجية للثقافة هي شديدة الخصوبة- هذه الفكرة قد أعادت من جديد إلى الصدارة[517]دوافعَ قونيّة[518]، كانت قد تطوّرت لآخر مرة على صعيد الحياة الواعية في زمن القياصرة الرومان، وكذلك بعض الشيء في عصر النهضة. الهوهو: هي طَرقات الحياة الصاحية التي ولّت وجهها نحو اللذة، إذْ تعلّمت كيف تتخذ لكلّ أمر عدّته. أن تكون مستعدّا لكلّ شيء- هو أمر يجعل المرء حكيما على نحو لا يُقهر. الحياة على رُغمٍ من التاريخ؛ الردّ[519] الوجودي؛ الجمعنة كما لو أنّ[520]؛ التهكّم ضدّ السياسة؛ الريبة من «المشاريع». إنّ ثقافة وثنية

---

(513) - richtig
(514) - man kann es abwarten
(515) - Palaver
(516) - das Gleiche
(517) - Wiedervordringen
(518) - kynisch
(519) - Reduktion
(520) - als ob

جديدة لا تؤمن بحياة بعد الموت، إنّما ينبغي أن تتقصّى البحث فيها قبل أن ينزل بها.

إنّ التسمية الحاسمة التي أطلقها نيتشه على نفسه، والتي يتمّ إغفالها غالبا، هي تسمية «كلبيّ»[521]؛ **بذلك** هو قد أصبح، بجانب ماركس، المفكّر الذي ترتّب عن تفكيره أهمّ النتائج وأثراها للقرن التاسع عشر. وفي «كلبيّة»[522] نيتشه تنكشف لنا علاقة معدّلة [11] مع «قول الحقيقة»: إنّها علاقة استراتيجيا وتكتيك، علاقة ريبة ورفع للموانع[523] وبراغماتية ونزعة أداتية- كل هذا في قبضة أنا سياسيّ يفكّر أوّلا وأخيرا في ذات نفسه، في الباطن يتلوّى وفي الخارج يلبس الدروع.

إنّ الدافع المحرّك[524] نحو معاداة العقلانية بكل حدّة في بلاد الغرب إنّما يردّ الفعل على حالة روحيّة، ضمنها صار كلُّ تفكير إستراتيجيةً؛ وهو يعبّر عن الاشمئزاز من شكل معيّن من المحافظة على النفس. إنّه نحوٌ من الرجفة الرقيقة من نفخة باردة يرسلها واقعٌ، فيه المعرفة سلطة والسلطة معرفة. ولقد فكّرت أثناء الكتابة في قرّاءٍ ما، وتمنّيت لنفسي قرّاءً، يكونون بحيث يشعرون بذلك على النحو الذي شعرت؛ ولهم يستطيع هذا الكتاب، على ما أقدّر، أن يقول شيئا ما.

ولقد جعلت الديمقراطية الاجتماعية القديمة من شعار «المعرفة

---

(521) - "Cyniker"
(522) - "Cynismus"
(523) - Enthemmung
(524) - der Impuls

سلطة» وصفةً عمليّة معقولة. على أنّها بذلك لم تفكّر كثيرا. فما كان مقصودا هو أنّ على المرء أن يتعلّم شيئا صحيحا من أجل أن يحصل لاحقاً على حياة أفضل. إنّ إيماناً بورجوازيّاً صغيرا بالمدرسة هو الذي أملى هذه العقيدة[525]. لكنّ هذا الإيمان هو اليوم في تفتّت. وإنّه لدى أطبّائنا الكلبيين[526] الشبّان فقط ثمّة خطّ واضح لا يزال يقود من الدراسة إلى مستوى العيش. كلّ الآخرين تقريبا هم يعيشون مع المجازفة بأنّهم يتعلّمون سُدىً في غير شيء[527]. ومن لا يسعى إلى السلطة هو لن يريد أيضا المعرفة الخاصة بها، وأسلحة المعرفة التي من شأنها، أمّا من يرفض الاثنتين فهو في سرّه لم يعد مواطنا من هذه الحضارة. ثمّة أناس لا حصر لهم ما عادوا على استعداد للإيمان بأنّ على المرء «أن يتعلّم شيئا ما» أوّلا، حتى يحصل لاحقا على حياة أفضل. لقد تزايد لديهم، على ما أقدّر، إحساسٌ[528] كان لدى الكلبيين[529] القدامى بمثابة اليقين: أنّ المرء ينبغي أوّلا أن يحصل على حياة أفضل حتى يستطيع أن يتعلم شيئا معقولا. إنّ تربية حسّ المجتمع[530] بواسطة التعليم، كما يحدث في بلادنا هذه، هو نشرٌ لبلادة[531] قبليّة، بعدها [13] سوف يكون من الصعب على تعليم ما أن يمنح الأمل[532]

---

(525) - der Satz
(526) - zynisch
(527) - ins Leere
(528) - Ahnung
(529) - Kynismus
(530) - Vergesellschaftung
(531) - Verdummung
(532) - Aussicht bieten

في أن تتحسّن الأمور في يوم من الأيّام.

إنّ انقلاب العلاقة بين الحياة والتعلّم هو أمرٌ قد ملأ الدنيا وشغل الناس: إنّها نهاية الإيمان بالتربية، نهاية عصر المدرسة[533] الأوروبي. وإنّ هذا هو ما هو مرعب[534] للمحافظين كما للبراغماتيين، للمتلصّصين على الدمار كما لسليميّ الطويّة. وفي الأعماق ليس هناك إنسان لا يزال يعتقد أنّ تعليم اليوم قد يحلّ[535] «مشاكل» الغد؛ بل على الأرجح هو يكاد يكون على ثقة من أنّه هو الذي يتسبّب[536] فيها.

ولكن لماذا «نقدٌ للعقل الكلبي»؟ كيف أعتذر لمن يعتب عليّ أنّني كتبت كتاباً ضخماً، في أوقات حيث أنّ كتباً صغيرة قد تمّ الشعور بها وكأنّها ضرب من الإساءة؟ وكما حقيقٌ بنا، لنميّز المناسبة عن السبب والداعي.

المناسبة

لقد حلّ هذه السنة (1981) عيد المأوية الثانية على ظهور كتاب كانط **نقد العقل المحض**- وإنّ هذا ليومٌ جلل في تاريخ العالم. بيد أنّه على الأرجح نادرا ما حدثت ذكرى كان الاحتفاء بها جافّا بالقدر الذي كان في هذه المرة. إنّه يوم احتفال رزين وثقيل، حيث بقي العلماء فيما بينهم.

---

(533) - Scholastik
(534) - unheimlich
(535) - lösen
(536) - auslösen

ستمائة باحث في كانط اجتمعوا في ماينز[537]، إلا أنّ هذا لم يسفر عنه مجلس[538] مهرجان، بل على الأكثر ثعابين ورقية[539] بلا نهاية. ثمّة وهم قد يكون مفيدا: أن نتخيّل ماذا عساه يحدث لو أنّ المحتفى به[540] قد ظهر شخصيّاً من بين المعاصرين...- أليست أعراسا حزينة تلك التي فيها يأمل المدعوّون في سرّهم لو أنّ المحتفَل به[541] كان ممنوعا من الحضور، لأنّ الذين ينتسبون إليه ويلهجون باسمه لابدّ وأن ينتابهم الخجل عند ظهوره بينهم ؟ كيف يكون موقفنا ونحن أمام العين البشرية الثاقبة للفيلسوف ؟

من ذا الذي يطاوعه قلبه كي يعطى كانط لمحة عمّا وقع في[14] التاريخ منذ 1795، السنة التي نشر فيها الفيلسوف مقالته **من أجل سلم أبدية** ؟ ومن له أعصاب[542] تحتمل أن يخبره عن حالة التنوير- عن خروج الإنسان من «القصور الذي أذنبه في حق نفسه»- ؟ ومن ذا الذي يكون طائشا وماجنا[543] بما فيه الكفاية كي يشرح له أطروحات ماركس عن فويرباخ ؟ أنا أتصوّر أنّ ظُرف[544] كانط الجميل كان ليساعدنا على الخروج من هذا الذهول. على كل حال، لقد كان إنسانا

---

(537) - Mainz. عاصمة وأكبر مدن ولاية راينلاند بالاتينات في جنوب غرب ألمانيا. وهي تشتهر بكونها المدينة التي طبع فيها العالم الألماني غوتنبورغ أول كتاب في التاريخ.

(538) - Sitzung

(539) - Papierschlangen

(540) - der Gefeierte

(541) - der Jubilar

(542) - die Nerven

(543) - frivol

(544) - Humor

من أواخر القرن الثامن عشر، حيث أنّه حتى دعاة العقلانية لم يكونوا متصلّبين بعد كما هو الحال اليوم مع البعض ممن يتصرّف تصرّف من كان ليّن الجانب ومتساهلا[545].

من الصعب أن يوجد أحد اهتمّ بكانط من أن دون أن يتطرّق إلى اللغز الذي في ملامح وجهه[546]. إذْ لو اعتمد المرء على القاعدة المأثورة عن الرومان mens sana in corpore sano[547]، فإنّه لن يفهم مظهره ولن يقف له على تصوّر. ولو كان صحيحا أنّ «الروح» يبحث لنفسه عن جسم موافق، فلابدّ أنّه كان، في حالة كانط، روحاً قد وجد متعته وتسليته في تهكّمات فراسة الوجه[548] ومفارقات الأمراض المتناقلة من النفس إلى البدن[549]- روحاً قد خبّأ في جسم صغير نحيل نفساً كبيرة، وتحت ظهرٍ مقوّس مشيةً مستقيمة، ووراء مزاج سوداويّ وإكراهي[550] ظُرفاً مؤنسا[551] خفيفا خالصا من القلب، كأنّما هو أراد بذلك أن يسخر سلفاً من المعجبين اللاحقين بالحيوي والرياضي[552] وأن يضلّلهم.

إنّ اللغز الذي يختفي في وجه كانط قلّما يجد حلّه في شخصه، بل إنّما

---

(545) - locker

(546) - Physiognomie

(547) - باللاتينية في النص الألماني: "العقل السليم في الجسم السليم".

(548) - physiognomisch

(549) - psychosomatisch

(550) - zwanghaft

(551) - gesellig

(552) - Vitales und Athletisches

يجده في موضعه من تاريخ الروح وتاريخ الحواسّ. فإنّ عصر التنوير قد دفع بجدل الذهن والقوة الحاسة[553] إلى حدّ التمزّق. وإنّ أثر هكذا توتّرات ليخترق أعمال كانط اختراقاً. وفي صلب اللغة التي تكلّمت بها أعماله الكبرى يظهر العنف الذي سلّطه مسار التفكير- وخصوصا في رأس ألمانية- على المحسوس. أنّ شاعراً مثل غوتفريد بان[554]، الذي هو نفسه مطبوع [15] بالروح العلمية الطبيعية[555] للقرن، قد بلغ به الأمر إلى حدّ الردّ على هكذا عنف، بتوبيخ الفيلسوف باعتباره «مغتصبا للأرواح»، هو أمر يبيّن كيف يمكن للنزعة الكلبية[556] الحديثة أن تصبح لوحة صدى[557] للبصائر العميقة ضدّ عظمة الأمس، عظمة المعرفة التي اتخذت مقصدًا لها العلاقةَ المكسورة كما هو مشهور بين الذهن وملكة الحس. روبرت موزيل[558]، الذي هو بلا ريب ضامنٌ للمعقولية[559] حتى خارج الحدود التي تشعر داخلها بأنّها في أمان، قد سجّل تجربة قراءة كانط في فصل جدير بالذكر من كتابه **ارتباكات التلميذ تورلاس**[560] :

«كان تورلاس في ذلك الصباح بالذات قد اشترى الطبعة الشعبية

---

(553) - Sinnlichkeit

Gottfried Benn - (554)

(555) - naturwissenschaftlich

(556) - Zynismus

(557) - Resonanzboden

Robert Musil - (558)

(559) - Rationalität

.*Verwirrungen des Zöglings Törleβ* - (560)

من ذلك المجلّد الذي كان رآه لدى أستاذه، واغتنم أوّل استراحة كي يشرع في القراءة. إلاّ أنّه أمام كثرة الأقواس والهوامش هو لم يفهم ولا كلمة واحدة، وعندما عمل بكل نزاهة[561] على تتبّع الصفحات بعينيه تتبّعا دقيقا، وقع له وكأنّ يدا قديمة، يداً عظْميّة، قد أخذت تدوّر مخّه في دورات لولبية خارج رأسه.

وحين توقّف عن القراءة مهدود القوى، بعد حوالي نصف ساعة، هو لم يبلغ إلاّ إلى الصفحة الثانية، وقد ابتلّ جبينه عرقاً.

لكنّه مع ذلك صرف بأسنانه وقرأ صفحة أخرى، حتى بلغ وقت الاستراحة إلى نهايته.

إلاّ أنّه عند مجيء المساء هو لم يعد يجد رغبة في أن يلمس الكتاب أصلا. هل هو القلق؟ أم هو الملال؟ – هو لا يكاد يعرف على وجه التحديد. ثمّة شيء واحد حزّ في نفسه وكان واضحا بشكل مؤلم، أنّ الأستاذ، هذا الإنسان الذي لا يدلّ مظهره على شيء يُذكر، إنّما يترك الكتاب في غرفته مفتوحا على الدوام، كأنّما هو عنده إمتاع ومؤانسة يومية[562]» (ص 84-85)

إنّ التجربة اللطيفة لهذه القصة الصغيرة [563]من شأنها أن توقظ الفهم لأمرين اثنين: فتنة الكتاب والألم الذي يلحقه بالقرّاء المرهفي

---

(561) - gewissenhaft. المقصود هو بكل دقة وعناية، لكنّ التلميح واقع من جهة أخرى: إلى الإنصات إلى ما يمليه "الضمير" (Gewissen)، وهو تلميح إلى أخلاق الواجب الكانطية.
(562) - Unterhaltung
(563) - die Skizze

الحسّ من الشبان. ولكن ألا يخفي الاتصال الساذج والغضّ بفكر كانط، بالفكر الفلسفي بإطلاق، في طيّاته، مخاطر تعريض وعي الشبيبة إلى شيخوخة عنيفة ومفاجئة؟ ما الذي من إرادة المعرفة الشابة [16] سيتمّ الاحتفاظ به، في فلسفة تبعث على الدوار بما تحدثه من دورات لولبية عظْمية؟ هل أنّ ما نريد أن نعرفه نحن نعثر عليه في نهاية اللولب[564] ؟ ألسنا نحن أنفسنا على الأرجح عند رأس اللولب قد جُنّ جنوننا بحيث أنّنا صرنا فرحين بما نعتقد أنّنا نعرفه؟ وماذا يعني أنّ أناساً اتخذوا من الفكر الكانطي «مؤانسة يومية» لا يدلّ مظهرهم «على شيء يُذكر»؟ هل يعني ذلك أنّ الفلسفة لم تعد تترك أيّ أثر على الحياة وأنّ الواقع الفعلي شيءٌ والفلسفة هي على نحو لا أمل فيه[565] شيء آخر ؟

من أساليب الفلاسفة تحدّق إلينا أشكال من الوجوه[566]، في ثناياها خبّأ العقل جوانب عدّة من ماهيته. أن تكون «عاقلا»[567] يعني أن تضع نفسك في علاقة مخصوصة، علاقة قلّما تكون سعيدة، مع المحسوس. «كن عاقلا» يعني عملياً: لا تثق بغرائزك[568]، لا تستمع إلى جسدك، تعلّم السيطرة[569]- وبدايةً السيطرة على قوّة

(564) - die Schraube
(565) - hoffnungslos
(566) - physiognomische Gebilde
(567) - "vernünftig"
(568) - Impulsen
(569) - Beherrschung

الحس[570]التي تخصّك. ومع ذلك فإنّ قوة العقل[571]وقوة الحس لا تنفصلان. إنّ تصبّب عرق التلميذ تورلاس بعد صفحتين فقط من كتاب نقد العقل المحض إنّما يتضمّن من الحقيقة قدر ما تتضمّنه الكانطية برمّتها.إنّ التفاعل المتصوّر بين الفيزيس واللوغوس هو الفلسفة، وليس ما يُقال. وفي المستقبل، وحده عالم بفراسة الوجوه[572] يمكنه أن يكون فيلسوفاً، لا تصدر عنه الأكاذيب. وإنّ الفكر القائم على فراسة الوجوه إنّما يمنح فرصة للهروب من مملكة الرؤوس[573] المنشقّة وبالتالي الرديئة. أن نعلن عن نقد جديد للعقل يعني أيضا أن نفكّر في فيزيونوميا[574] [علم فراسة] فلسفية؛ وليس ذلك، كما هو الحال مع أدورنو، «نظرية استطيقيّة»، بل مذهبا في وعي[575] له جلد وشعر (وأسنان أيضا).

لا يوجد سبب لأيّ كتابة احتفالية[576]، في الوضع الحالي للأشياء، بل بالأحرى لاحتفال بالكتابة[577] من شأنه بهذه المناسبة [17] وتعاطفاً مع المؤلّف، أن يقوم بمنعطف[578]ما. «أنا لا أريد أن أقول،

---

(570) - Sinnlichkeit
(571) - Intellect
(572) - Physiognomiker
(573) - Köpfe
(574) - Physiognomik
(575) - Bewusstheitslehre
(576) - eine Festschrift
(577) - ein Schriftfest
(578) - der Begen. المنعطف والمنحنى والمنعرج عبارات فيه تلميح إلى منعرج هيدغر.

كيف تسير الأشياء[579]. / أنا أريد أن أبيّن لك كيف حال القضيّة[580].» (إريش كيستنار[581])

السبب:

إذا كان القلق في الحضارة[582]هو ما يستثير النقد، فإنّه لا يوجد عصر معرَّضٌ للنقد مثل عصرنا. ومع ذلك فإنّه لم يحدث أبدا أن كان للدافع النقدي ميلٌ قويّ بهذا القدر إلى القبول بالهزيمة أمام الأمزجة العكرة. إنّ التوتّر بين ما يريد «أن ينقد[583]»، وما سيكون «علينا نقده[584]»، قد جاوز الحدّ بحيث أنّ تفكيرنا قد أصبح مائة مرة متجهّماً أكثر منه دقيقاً. لا توجد ملكة تفكير واحدة تساير ما هو إشكالي[585] وتواكبه. لهذا السبب تنازل النقد عن ذاته. في عدم الاكتراث إزاء المشاكل جميعا يكمن الاستشعار الأخير حول هذا، كيف سيكون الأمر لو كنّا ندًّا لها وكفئاً. لأنّ كلّ شيء قد صار إشكاليّاً، فإنّ كلّ شيء من جهة ما هو أمرٌ لا مُكترَث له ولا مبالاة. أن نقتفي هذا الأثر هذا هو ما به يتعلق الأمر. إنّه يقود إلى هاهنا حيث يمكن أن يكون ثمّة كلامٌ عن الكلبية و«العقل الكلبي»[586].

---

(579) - Dingen

(580) - Sache

(581) - Erich Kästner

(582) - *Das Unbehagen in der Kultur*. هو عنوان كتاب نشره فرويد سنة 1929.

(583) - "kritisieren"

(584) - "zu kritisieren"

(585) - das Problematische

(586) - von Zynismus und "zynischen Vernunft"

أن نتكلّم عن الكلبيّة يعني أن نعرض للنقد فضيحةً روحية وأخلاقية؛ بعد ذلك سوف يتمّ بسط شروط إمكان الشيء الفاضح بما هو كذلك[587]. إنّما شأن «النقد» أن ينجز حركةً، تعيش تصرف جهدها[588] بديّاً في الاهتمام الموجب والسالب بالقضيّة، حتى تقع آخر المطاف على البنى الأوّلية للوعي الخلقي، الذي سيتمّ عندئذ حملُه على الكلام[589] «ما وراء الخير والشر». إنّ العصر كلبيّ من كلّ أنحائه، وإنّه قد آن الأوان لتطوير العلاقة الرابطة بين الكلبية والواقعية انطلاقا من الأسس. ماذا كان يقصد أسكار واليد[590] حين صرّح وقد سئم تكاليف الحياة: «أنا لست كلبيّا أبدا، أنا فقط حنّكتني التجارب-والأمران تقريبا صنوان»؟[18] أو أنطون تشيخوف[591] الذي استمتع بالأمر[592] على نحو قاتم: «لا توجد كلبيّةٌ تفوق الحياة»؟

في مسار هذه التأمّلات انحلّ الالتباس المعروف حول مفهوم النقد؛ أوّلا هو يعني أن نطلق أحكاما وأن نعلّلها، أن نحكم وأن ندين؛ ثمّ : أن نقدّم بحثا عن أسس تكوّن الأحكام. بيد أنّه عندما يكون الكلام على «العقل» الكلبي، فإنّ هذه الصيغة إنّما تضع نفسها منذ أوّل وهلة بالكلية تحت جناح التهكّم وفي حمايته.

---

(587) - das Skandalöse

(588) - ausleben

(589) - zur Sprache bringen

Oscar Wilde - (590)

Anton Tschechow - (591)

(592) - zum besten geben

ماذا يمكن لأيّ نقدٍ ما أن يفعل؟ عمّا ينبغي عليه أن يبحث في عصر متعب من النظرية إلى هذا الحدّ؟ لنستمع أوّلا إلى والتر بنيامين:

«حمقى أولئك الذين يتأسّفون على انحطاط النقد. ذلك بأنّ ساعته قد فاتت منذ أمد طويل. وإنّما النقد قضيّةٌ تتعلق بالمسافة المناسبة. فهو عند نفسه وفي بيته حين يكون في عالمٍ حيث تعظم أهمّيةُ المنظورات والمناظر[593] وحيث لا يزال ممكنا أن يتخذ المرء وجهةَ نظر ما. لكنّ الأشياء في الأثناء قد هجمت على جسد[594] المجتمع البشري على نحو جدٌّ حارق. وإنّ «النزاهة» و«النظرة الخالصة البريئة» [595] قد صارتا أكذوبتين، وإلاّ فالعبارة الساذجة تماما عن عدم كفاءة صريحة[596]» (**شارع ذو اتجاه واحد**، 1928/ 1969، ص 95)

وفي نظام، يشعر بأنّه شيءٌ وسطٌ بين السجن والفوضى، لا يوجد مكان لأيّة وجهة نظر وصفية ولا منظور مركزيّ لنقدٍ يكون قاهرا ومقنعا.

وفي عالمٍ منفجر مفتوح على منظورات متعدّدة، تنتمي «النظرات الكبرى» نحو الكلّ في واقع الأمر إلى النفوس البسيطة أكثر منه إلى المستنيرين، الذين ربّتهم الوقائع[597]. لن يحدث تنويرٌ من دون إبطال مفعول الفكر المبني على وجهات النظر ومن دون حلّ الخلقيّات

---

(593) - Prospekte
(594) - auf den Leib rücken
(595) - der "freie Blick"
(596) - plan
(597) - Gegebenen

المنظورية-التقليدية[598]؛ نفسيّاً ذلك يتقدّم خطوة خطوة مع تشتت الأنا؛ وأدبيّاً وفلسفيّا، مع انحطاط النقد.

[19] ولكن كيف نفسّر هذا التناقض، أنّ أهمّ نهضة للنقد في القرن العشرين قد ارتبطت باسم والتر بنيامين، الذي بيّن، من جهة، بشكل قاطع أنّ ساعة النقد قد ولّت، ومن جهة أخرى هو قد شارك في مدرسة **النظرية النقدية** بإشارات مثيرة واسعة النطاق لا يحيط بها البصر؟ إنّه من المستحيل، على حدّ قوله، أن نتّخذ «وجهة نظر» بعينها، من أجل أنّ الأشياء قد هجمت على أجسادنا. ومع ذلك فإنّه انطلاقا من وجهة نظر انعدام وجهة النظر، هذه، والتي ينبغي أن تُعيَّن عن كثب، إنّما حقّق النقد تقدّماً أخذ أشكالا رائعة. من أين يتكلّم إذن؟ وبأيّة منظورات؟ وتحت أيّ اسم؟

أنا أرى أنّ النظرية النقدية قد عثرت على أنا مؤقّتٍ للنقد وعلى «موقع»[599]منحها منظورات تفتح على نقد حادّ حقّاً- موقع منه لا تؤخذ نظرية المعرفة بالمعنى المتداول[600] في الحسبان. أنا أودّ أن أسمّيه قبليّ-الألم[601]. إنّه ليس قاعدة من أجل نقد متسامٍ ويقف على مسافة مناسبة، كي يبلغ إلى أكبر النظرات المحيطة اتساعا، بل هو وقفةٌ[602]في

---

(598) - konventionel
(599) - "Standort"
(600) - herkömmlich
(601) - das Schmerz-Apriori
(602) - Haltung

أقصى قرب ممكن- هو ميكرولوجيا[603][أو معرفة مجهرية].

حين تهجم الأشياء على أجسادنا بشكل حارق، فإنّه ينبغي أن ينشأ نقدٌ يحمل هذا الحرق على التعبير. ليست أبداً قضيّة مسافة مناسبة، بل قضيّة قرب مناسب. وإنّ نجاح كلمة «معني بالأمر»[604]إنّما ينمو ويترعرع على هذه التربة؛ إنّها بذرة النظرية النقدية، التي تبزغ اليوم في أشكال جديدة، حتى بين أقوام لم يسمعوا بها إلاّ نادرا. وإلى «المعنيين بالأمر»[605]: أليس مغرياً أن نعرف بالتجربة أين هم يعثرون على نموذجهم النقدي؟ على كل حال، إنّ في طريقتهم في «أن يكونوا معنيين»[606]ستعود أيضا نقائص المصدر المنسيّ.

ومن أجل أنّ سيادة الأدمغة هي سيادة مزيّفة دائما، [20] فإنّ النقد الجديد سوف يعمل على التسلّل من الدماغ إلى الجسد كلّه. يريد التنوير أن يذهب من أعلى إلى أسفل- أكان ذلك من جهة سياسية-تربوية أو من جهة نفسية-بدنية[607]. أن نكتشف الجسد الحيّ باعتباره مجسّ نبض العالم، يعني أن نؤمّن للمعرفة الفلسفية بالعالم أساسا واقعيّاً. ذلك ما كانت النظرية النقدية قد بدأت فيه، متباطئة متردّدة، وغالب الأمر بشكل مستغلق وراء مفاتيح جمالية، ومحجوب تحت وجل واحتشام من كلّ نوع.

---

(603) - Micrologie
(604) - "Betroffenheit"
(605) - die "Betroffenen"
(606) - das "Betroffensein"
(607) - psychosomatisch

تقوم النظرية النقدية على المسبّقة التي تقضي بأنّنا نعرف هذا العالم بشكل قبلي من خلال «الألم من العالم». وما ندركه منه هو ينتظم ضمن نسق من الإحداثيات النفسية–البدنية للألم واللذة. إنّ النقد ممكن بقدر ما أنّ الألم هو ما يقول لنا ما هو «صحيح وخاطئ». بذلك تصنع النظرية النقديةُ المسبّقةَ «النخبويّة» سابقا ولاحقا لحساسيّة[608] لا تنكسر. وهذا هو ما يميّز قوّتها وضعفها؛ وما يثبّت أركان حقيقتها ويحدّ من مجال صلاحيتها. وفي الواقع ينبغي على المرء أن يستطيع تعبئة أكثر ما يمكنه من الحسّ[609] النخبوي. وهو حسّ يتغذّى من النفور من سمّ الجثث الثاوي في الحالة العادية[610] في بلاد من الرؤوس الصلبة والنفوس المصفّحة. بعض الأعداد يجدر بالمرء ألاّ يرغب في إقناعهم؛ وثمّة ضرب من كونيّة[611] «الحقيقة» هي عذرٌ لعدم الفهم؛ وحيثما لا تتأسّس قدرة العقل على تدبّر محسوس للذّات، فإنّها لن تتحقّق بواسطة أيّ حجاج قائم على نظرية في التواصل مهما كان ذلك الحجاج متينًا.

حول هذه النقطة «الحسّاسة»[612] لم تتفاهم النظرية النقدية أبدا وقبل كلّ شيء مع المناطقة من بين خصومها كافّة. بلا ريب ثمّة مفكّرون، لهم رؤوس هي على قدر من الطاقة، ولهم بنى عصبيّة قد بلغت من التصلّب، بحيث أنّ انطلاقة النظرية النقدية برمّتها لابدّ وأن تظهر لهم

---

(608) - Sensibilität
(609) - Sinn
(610) - Normalität
(611) - Allgemeinheit
(612) - "empfindlich"

بكّائيّة وحزينة. وإنّ نظرية «محسوسة»[613] هي شيء [21] مشبوه فيه. وفي الواقع فإنّ مؤسّسيها، وخصوصا أدورنو، في المقام الأوّل، قد كان لهم حصريّاً مفهومٌ ضيّق عن المحسوس- وذلك شرطٌ مسبقٌ لا يمكن عقلنته أبدا، للتأثّر النفسي الأقصى وللتعليم الجمالي؛ إنّ جمالياتها تلامس عتبة الملال والقرف من كل شيء ومن أيّ شيء. ومن الصعب أن يجري شيءٌ في العالم «العملي» لا يُشعرها بالأسى أو يبقى مستثنًى من شبهة الفظاظة والغلظة. كان كلّ شيء بالنسبة إليها بشكل أو بآخر مشدودا بالسلاسل مثل مشارك في الجريمة إلى «الحياة الزائفة»، التي «لا يوجد فيها أيّ حياة صحيحة». قبل كل شيء، كانت ترتاب من كلّ شيء يشبه أن يكون لذّة ورضاً، بوصفه خديعة وانتكاسة واسترخاءً «زائفا». وكان لابدّ لها، لاسيّما في شخص أدورنو، من أن تقف على ارتداد مبالغاتها عليها. إنّ تجسيد[614] العقل، الذي هيّأت له بحساسيّة مفرطة، لم يكن يمكن أن يتوقّف عند الحدود التي كانت محبوسة فيها لدى روّادها الأوائل. وما يحدث اليوم، يبيّن، كم هي كثيرة الوجوه التي يمكن للنقد أن يأخذها من رحم الحيويّة الجسدية.

كان أدورنو ينتمي إلى الروّاد الباحثين عن نظرية جديدة في المعرفة، تُدخل نحوا من القبليّ العاطفي في الحسبان. وفي صلب نظريته تعمل بواعث وحوافز[615] تصدر عن روح ذات تشفير بوذي. من يتألّم من دون أن يتحجّر سوف يفهم؛ ومن يمكنه أن ينصت إلى الموسيقى،

(613) - "sensible"

(614) - Verkörperlichung

(615) - Motive

سوف يعبر بنظره في ثوان من الصفاء إلى الجانب الآخر من العالم. وإنّ اليقين بأنّ الواقع مكتوب بيدين من الوجع والصقيع والقسوة، قد طبع طريقة هذه الفلسفة في الولوج إلى العالم. وعلى الرغم من أنّها نادرا ما كانت تؤمن بالتغيّر نحو الأحسن، فهي لم تستسلم أبدا إلى إغراءات تخدير الذات[616] والتألقم مع المعطيات. أن يبقى المرء مرهف الحسّ، ذلك كان بوجه ما موقفا طوباويّاً- أن نشحذ الحواسّ فنتركها مستنفرة من أجل سعادة هي لن تأتي [22]، لكنّ الأهبة لها إنّما من شأنها أن تحمينا من أبشع أنواع الفظاعات.مكتبة سُر مَن قرأ

فعلى الصعيد السياسي والعصبي[617]، تتأسّس النظرية الجماليّة، «المرهفة الحسّ»، على موقف تأنيبي هو خليط من المعاناة والاحتقار والحنق ضدّ كلّ ما هو **سلطة**[618]. فهي تشكّل نفسها[619] في مرآة الشرّ الذي يجتاح العالم والجليد البورجوازي ومبدأ الهيمنة والأعمال القذرة وحوافز الربح. وهي تستلهم نفسها من لا[620] قديمة لعالم الآباء والمشرّعين والانتهازيين. والحكم المسبق الخاص بها ينصّ على أنّه من رحم هذا العالم لا يمكن أن يأتي سوى قوّة[621] شرّيرة ضدّ كلّ ما هو حيّ. وإنّما في هذا الأمر يوجد سبب ركود النظرية النقدية. فإنّ المفعول

---

(616) - sich abstumpfen
(617) - nervlich
(618) - Macht
(619) - stilisiert sich
(620) - Nein
(621) - Macht

الهجومي للامتناع والإباء[622] قد استنفد نفسه منذ وقت طويل. إنّ العنصر المازوشي قد تفوّق على العنصر الخلاّق. وإنّ دافع النظرية النقدية قد أصبح ناضجاً لكسر قيود النزعة السلبية. ففي زمانها هي قد عثرت على أتباعها من بين الذين كان يمكنهم أن يتقاسموا معها قبليَّ الألم[623] على نحو غريزي. إلاّ أنّ ذلك قد تمّ في جيل حيث أنّ الذين بدئوا يكتشفون ما كان قد فعله أو قَبِل به آباؤهم ، يؤلّفون عددا كبيرا. ومن أجل أنّهم كانوا عددا كبيرا، فإنّه قد وُجد من جديد في ألمانيا منذ أواسط الستينات خيط رقيق من الثقافة السياسية- نزاع عمومي حول الحياة الصحيحة.

تتوقّف إعادة إحياء هذا الدافع الكبير على ضرورة استعادة الطبقة المثقّفة[624] التي كانت ملهمَة بها، لوعيها بذاتها[625]. ففي صلب النقد الحسّي، ينبغي أن نشير بالاسم إلى ما ينطوي عليه من ضغينة تشلّ حركته. فإنّ الرفض والتمنّع إنما يتغذّى من حنق دفين ضدّ «الفحولة والذكورة»[626]، هذا الحسّ الكلبيّ للوقائع الذي قام الوضعيون والسياسيون [23] كما العلماء، بالكشف عنه في واضحة النهار. لقد ثارت نظرية أدورنو ضدّ أشكال التسليم بالأمر الواقع التي التصقت

(622) - das Sichverweigern
(623) - Schmerz-Apriori
(624) - Intelligenz
(625) - Selbstbesinnung
(626) - "Männlichkeit"

بالـ«الآراء[627] العملية». ولقد حاولت من خلال توازنات مفهوميّة أن تبني معرفةً لا تكون سلطة. واتخذت لها ملجأً في مملكة الأمّ، بجوار الفنون ومشاعر الحنين المشفّرة. «ممنوع التصوير»- خفّف الوطء لا تدس بالرجل كلّها[628]. إنّ تفكيرا دفاعيّاً قد ميّز أسلوبها- هو محاولة الدفاع عن احتياطيّ ما، حيث تكون ذكريات السعادة قد ارتبطت ارتباطا حصريّا بطوباويّة الأنثوي[629] بعامة. وفي واحد من كتاباته المبكّرة باح أدورنو بسرّه العاطفي-في-نظرية-المعرفة تقريبا من دون أيّ تستّر أو قناع. وفي بعض السطور التي تمزّق القلب، هو قد عبّر حين حديثه عن البكاء من موسيقى شوبارت، عن كيفيّة التواشج بين الدموع والمعرفة. نحن نبكي من هذه الموسيقى لأنّنا لسنا مثلها، لسنا شيئا كاملا، يشيح بوجهه نحو حلاوة الحياة، مثل شاهد[630] بعيد.

علينا دوماً ألاّ نفكّر في السعادة إلاّ بوصفها شيئا مفقودا، بوصفها غريبا جميلا فحسب. هي لا يمكن أن تكون أكثر من شعور أو توجّس[631]، نحن نتوجّه نحوه بعيون تفيض دمعاً، من دون أن نبلغ إليه. كلّ ما عدا ذلك هو ينتمي على أيّ حال إلى «الحياة الزائفة». إنّ ما يسود هو عالم الآباء، الذي هو دائما في توافق رهيب مع صَوّان

(627) - Gesinnung
(628) - nicht mit dem ganzen Fuss auftreten
(629) - Weibliches
(630) - Zitat
(631) - Ahnung

التجريدات التي تخثّرت في النسق. ولدى أدورنو يذهب إنكار عنصر الرجولة[632] إلى حدّ بحيث أنّه لم يحتفظ من اسم الأب غير حرف واحد هو الفاء[633]. بيد أنّ الطريق إلى المروج [634] ليس عليه أن يكون طريقا خاطئا[635] تماما.

منذ تفكّك الحركة الطلابية ونحن نعيش فترة كساد في النظرية. ثمّة من دون شكّ تبحّر في الدراسة[636] [24] و«مستوى» أكثر من أيّ وقت مضى، لكنّ الإلهامات صمّاء. إنّ تفاؤليّة «ذلك الوقت» بأنّ المصالح الحيوية يمكن أن تتواصل مع[637] جهود النظرية الاجتماعية، هي في شطر واسع منها قد ماتت. ومن دونها، يتبيّن لنا سريعاً إلى أيّ حدّ يمكن للسوسيولوجيا أن تكون مملّة ورتيبة. وبالنسبة إلى معسكر

---

(632) - Männliches

(633) - W

(634) - Wiesengrund - يلمّح سلوتردايك هنا إلى شطر من اسم أدورنو وهو : *Theodor Ludwig Wiesengrund Adorno*. وعبارة "فيزنغروند" تعني في الألمانية "مرج"، "أرض معشبة".

(635) - Holzweg. هذا أيضا تلميح إلى عنوان كتاب لهيدغر "Holzweg" – "طرق في الغابة" أو "شعاب" (1949). لكنّ ما يقصده سلوتردايك هو معنى التعبير الالماني " auf dem Holzweg sein" أي الوقوع في الطريق الخطأ.

(636) - Gelehrtsamkait

(637) - vermitteln mit

التنوير فإنّ العالم بعد انهيار الفعل المباشر[638] «اليساري» والرعب[639] وتضاعفه في الرعب المضاد، قد صار يدور حول نفسه. لقد أراد أن يجعل عمل الحداد على التاريخ الألماني ممكنا للجميع، وانتهى في كآبته الخاصة. وظهر أنّ النقد قد صار غير ممكن أكثر ممّا ظنّه بنيامين. و«المزاج» النقدي ذهب، يدفعه الحنين، إلى الداخل، في حديقة فيلولوجية صغيرة، حيث تُستنبت قزحيات بنيامينية وزهرات الشرّ البازولينية[640] وبلادونات فرويدية.

إنّ النقد، في كل معنى من معاني الكلمة، إنّما يعيش أيّاما كالحة عكرة. ومرة أخرى أشرق عصرٌ من النقد الذي يلبس أزياء تنكّرية، حيث تُلحَق المواقف النقدية بالمناصب الوظيفية إلحاقاً. نزعة نقدية

---

(638)- Aktionismus. مصطلح استعمله أدورنو للإشارة إلى الجناح اليساري التي يرفض الوقوف عند المواقف الفكرية البحتة، وتريد العمل المباشر كوسيلة لتغيير المجتمع. وربّما هو أقرب تعبير إلى المصطلح الفرنسي "Action directe " الذي استعمله اليساريون الراديكاليون. والقصد هو القيام بأعمال فوضوية غير منظّمة تحت مفهوم أو حزب أو قانون، الهدف منها هو قلب الأوضاع بشكل مباشر. بحيث يكون الفعل نفسه تعبيرا عن حياة راديكالية ورافضة وساخطة، هي تجربة لا تحتاج إلى أيّ تأسيس أخلاقي أو معياري لأنّها حرية بالفعل.

(639) - Terreur

(640) - pasolinisch. نسبة إلى الروح السينمائية والأدبية المتحرّرة جدّا للشاعر والمخرج الإيطالي Pier Paolo Pasolini ، **بيير باولو بازوليني**، وهو شاعر ومفكر ومخرج أفلام وكاتب، ولد في 5 مارس 1922 وتوفي في 2 نوفمبر 1975. يلمّح سلوتردايك هنا إلى ما تتسم به أعمال بازوليني من فُحش وتحرّر ديني واعتماد كبير على الفولكلور الغريب ومشاهد الجنس الممنوع والعنف السادي. وعلينا أن نذكر أنّ بازوليني قد أخرج في عام 1966 فيلما تحت عنوان " الطيور الشريرة والطيور الضعيفة". علاوة على أنّ موت بازوليني (الذي كان مثليا في شبابه) كان زهرة شرّ بحدّ ذاتها، حيث أنّه دُهس بسيّارته الخاصة ليلا ولعدة مرات في شاطئ أوستيا قرب روما.

ذات مسئولية قانونية[641] محدودة- تنوير كعامل نجاح، موقفٌ هو نقطة تقاطع بين نزعات محافظة جديدة وطموحات قديمة. وقد أمكن بعدُ مع توخولسكي[642]أن يشعر المرء «في ذلك الوقت» بالطابع الأجوف لنقدٍ يريد أن يغطّي على تحرّره من وهمه الخاص. وهو يعرف أنّ ما ينجح لا يزال بعيدا عن أن يفعل وأن يترك أثرا. هو يكتب بشكل لامع، إلاّ أنّ ذلك لا يساعد في شيء، ويمكن للمرء أن يسمع ذلك في كل ناحية. ومن هذه التجربة التي أوشكت أن تصبح كونية، تتغذّى الكلبيات[643] الكامنة للتنويريين في الوقت الحاضر.

شيء من الفلفل رشّه بازوليني على النقد الذي لبس الزيّ وأصابه الوهن، بأنْ ارتسم على الأقلّ زيّاً مقنعا: زيّ **القرصان**[644]- وكتابات لصوص البحر[645]. المثقّف بوصفه قرصاناً- ليس هذا حلما سيّئا. إذْ أنّنا نكاد لم نر أنفسنا بعدُ على هذا النحو. إنّ [25] مثليّاً[646]هو الذي أعطى الإشارة ضدّ تأنيث[647] النقد. وكما يقفز دوغلاس

(641) - Haftung

(642) - Kurt Tucholsky . – كورت توخولسكي ، وُلد في جانفي 1890 ومات منتحرا في ديسمبر 1935. كاتب وصحافي وشاعر وناقد ألماني لامع. كان قد جاهر بالتزامه كمثقف يساري منذ نصّ يعود إلى سنة 1919 عنوان "نحن الذين نقول لا.." (Wir Negativen). أوصى أن تكون شاهدة قبره : " هنا يرقد قلبٌ من ذهب وفمٌ بذيء. ليلة سعيدة ! ". لكنّهم كتبوا عليها: " كلّ ما هو زائل هو ضرب من المجاز" (غوته، فوست 2).

(643) - Zynismen

(644) - der Korsar

(645) - Freibeuterschriften

(646) - ein Homosexuell

(647) - Effeminierung

فيربانكس[648]في كل الأنحاء، على معدّات سفينة الثقافة[649]، حاملاً سيفه، تارة منتصرا وتارة مهزوماً، هائما على وجهه بلا هدف محدّد في بحار الاغتراب الاجتماعي. إنّ الضربات تتهاوى على كلّ ناحية. ولأنّ الزيّ محايد أخلاقيّا[650]، فهو على المستوى الخلقي مناسب لها مثل قفّاز. لا يمكن للصّ البحر أن يتّخذ وجهات نظر ثابتة، بما أنّه يوجد على الطريق بين جبهات متنقلة. وعلى الأرجح فإنّ صورة بازوليني عن المثقّفين[651]القراصنة يمكن أن ترجع صداها على براشت[652]- أعني الشابّ، الشرّير، وليس ذاك الذي اعتقد أنّه يجب عليه أن يقوم بساعات تدريس في السفينة الشيوعية.

ما يظهر أنّه يستحقّ التحيّة في أسطورة القرصان هو العنصر الهجومي. لكنّ ما سيكون مشكوكا فيه هو فقط الوهم بأنّ الطبقة المثقّفة[653] تجد أساسها في الشجار بما هو كذلك. في الحقيقة، بازوليني هو من المهزومين، مثل أدورنو. وإنّ قبليّ- الألم – أي أنّ تُعسّر علينا حتى أبسط أشياء الحياة-، هو الأمر الذي فتح له عينيه بشكل نقدي. لا يوجد نقدٌ كبير من دون نقائص كبيرة. إنّ جرحى الثقافة، الذين يحملون جروحا بليغة من الثقافة، هم الذين يعثرون بفضل جهود كبيرة على شيء يكون مصدرا للشفاء، ويواصلون تدوير عجلة النقد. ولقد

---

(648) -Douglas Fairbanks
(649) - Kulturtakelage
(650) - amoralisch
(651) - Intelligenz
(652) -Brecht
(653) - Intelligenz

خصّص أدورنو مقالة مشهورة حول هينريش هاين، بعنوان جرح هاين[654]. هو ليس شيئا آخر سوى الجرح الذي ينحفر ويخز في صلب كلّ نقد لد دلالة. وتحت الإنجازات النقدية الكبرى للحداثة تنفتح جروحٌ في كل مكان: جرح روسو، جرح شيلنغ، جرح هاين، جرح ماركس، جرح كيركغارد، جرح نيتشه، جرح شبنغلر، جرح هيدغر، جرح تيودور لسنغ، جرح فرويد، جرح أدورنو. ومن شفاء النفس على أنحاء شتى من الجروح الكبيرة تنشأ صنوف النقد[655]، التي تخدم الحقب المتعاقبة مثل[26] نقاط تجمّع[656] لتجربة النفس. كلّ نقد هو عملٌ رائد في ألم العصر وجزءٌ من شفاء نموذجي.

ليس في مطمحي أن أوسّع هذا المستشفى الموقّر للنظريات النقدية. لقد آن الأوان للقيام بنقد جديد للطباع وللأمزجة [657]. وحيثما يظهر التنوير في صورة «علم حزين»، فهو يشجّع رغم أنفه على الجمود الكئيب. ولذلك فإنّ نقد العقل الكلبي[658]يمني نفسه أكثر بعمل ترفيهي، حيث تمّ التأكيد منذ البداية، أنّه ليس عملا بقدر ما هو راحة منه.

---

(654) - die *Wunde Heine*

(655) - Kritiken

(656) - Sammel-punkte

(657) - Temperamente

(658) - Kritik der zynischen Vernunft

سيكون المرء قد لاحظ ذلك- إنّ التبرير المقدّم هو سبيل أكثر اتّزاناً من أن يكون صحيحا تماما. وإنّ الانطباع بأنّ الأمر يتعلق بضرب من محاولة إنقاذ «التنوير» والنظرية النقدية، هو أمر أتحمّل عواقبه؛ لكنّ مفارقات المنهج المنقذ سوف تسهر على ألاّ يبقى المرء عند الانطباع الأوّل.

إذا ظهر بدايةً كأنّ التنوير يؤدّي الضرورة إلى خيبة أمل كلبية[659]، فإنّ الصفحة سرعان ما ستُطوى، ويتحوّل البحث في النزعة الكلبيّة[660] إلى أساس للتخلّص الجميل من الوهم. لقد كان التنوير على الدوام خيبة أمل بالمعنى الإيجابي، وكلّما تقدّمت إلى الأمام، كلّما اقتربت اللحظة التي يدعونا فيها العقل إلى الإقدام على موافقة أو إيجاب[661] ما. إنّ فلسفة آتية من روح «نعم» إنّما تتضمّن أيضا «نعم» تجاه «لا». ليس هذا وضعيّة كلبيّة، وليس هذا رأيا[662] «إثباتيّا». إنّ «نعمْ» التي أقصدها هي ليست «نعم» المهزوم. وإذا كان قد اندسّ فيها شيءٌ من الطاعة، فلن تكون سوى تلك التي نتوقّعها من إنسان مستنير، الطاعة بإزاء التجربة الخاصة.

[27] إنّ العصاب الأوروبي إنّما يتّخذ من السعادة هدفًا أمام عينيه

---

(659) - zynisch
(660) - Zynismus
(661) - Bejahung
(662) - Gesinnung

ومن جهد العقل طريقاً إليها. يتعلق الأمر بكسر هذا الإكراه. ينبغي على المرء أن يتخلّص من الإدمان النقدي على طلب الأفضل، وذلك محبّةً للخير الذي ما أيسر ما يبتعد عنه المرء مسافات طويلة. وعلى سبيل التهكّم، فإنّ الهدف من الجهد الأكثر نقديّةً هو إهمال النفس[663] الأكثر نزاهة.

قبل أن يموت أدورنو بمدة ليست طويلة، كان هناك مشهد داخل إحدى قاعات المحاضرات في جامعة فرنكفورت، هو يناسب أن يكون مفتاحاً لتحليل النزعة الكلبيّة التي شرعنا فيه هنا. في اللحظة التي كان الفيلسوف فيها على وشك أن يبدأ درسه، إذْ عمد فريق من المحتجّين إلى منعه من اعتلاء المنصّة. هذا النوع من المشاهد لم يكن في سنة 1969 شيئا غير مألوف.لكن، في هذه الحالة شيء ما يفرض علينا أن ندقّق النظر. من بين المشاغبين لفتت بعض الطالبات النظر إليها بأنْ كشفن عن نهودهنّ احتجاجاً أمام عينيّ المفكّر. هنا، يقف اللحم العاري، الذي يمارس «النقد»- وهناك، الرجل الذي كان يشعر بخيبة ظنّ مرّة، ذاك الذي لولاه تقريبا لما كان أحد من الحاضرين ليعرف ماذا يعني النقد- إنها النزعة الكلبيّة على قدم وساق[664]. لم يكن العنف العاري هو ما جعل الفيلسوف أخرساً، بل عنف الشيء العاري[665]. في هذا

---

(663) - das Sichgehenlassen. – التخلّي، الإهمال، التخلّي، ترك النفس تعيش في سلام، الدعة، ...

(664) - in Aktion

(665) - das Nackte

المشهد، كان الحقّ والباطل[666]، والحقيقي وغير الحقيقي[667]، مختلطين ممتزجين، بطريقة هي نمطيّة تماما في النزعات الكلبية[668]. تتجرّأ النزعة الكلبية على البروز خارجا من خلال حقائق عارية، هي، بالطريقة التي قُدّمت بها، إنّما تحتوي على شيء غير حقيقي.

حيثما تكون مظاهر الحجب والإخفاء[669]جزءًا مكوّنا لثقافة ما، وحيثما تكون الحياة في المجتمع خاضعة لإكراه الكذب، تظهر في التصريح الفعلي بالحقيقة[28] لحظةٌ عدائيّة، تعريةٌ غير مرغوب فيها. ومع ذلك فإنّ غريزة الكشف عن المحجوب[670] سوف تكون مع طول المدة أقوى ما تكون. وحده العريُ وعدم الاحتجاب[671]الجذري للأشياء يحرّرنا من الإكراه على بناء الافتراضات المريبة. إنّ إرادة «الحقيقة العارية» هي حافز للحساسيّة اليائسة، تلك التي تريد تمزيق حجاب التقاليد والأكاذيب والتجريدات والمحاذير من أجل الوصول إلى لبّ **القضيّة**[672]. وأنا أريد أن أتتبّع هذا الحافز. خليط من الكلبيّة[673] والتمييز الجنسي[674] و«الموضوعية»[675] والنزعة

(666) - Recht und Unrecht

(667) - Wahres und Unwahres

(668) - Zynismen

(669) - Verhüllungen

(670) - Enthüllung

(671) - Unverborgenheit

(672) - *zur Sache*. قارن: هوسرل، هيدغر.

(673) - Zynismus

(674) - Sexismus

(675) - "Sachlichkeit"

النفسانية هو الذي يؤلّف مزاج البنية الفوقية في الغرب- مزاج الغروب، المناسب للبوم(676) وللفلسفة.

في أعماق دوافعي(677) أنا أجد إجلالا طفوليّا لما كان يسمّى بالمعنى اليوناني فلسفة- وهو شيء تسبّب فيه بالمناسبة تقليد عائلي في حفظ الذمم والحرمات(678). كثيرا ما كانت جدّتي، وهي ابنة مدرّس من بيت تربّى على المثالية الألمانية، تقول بكلّ فخر واحترام أنّ كانط هو الذي كتب **نقد العقل المحض** وأنّ شوبنهاور هو الذي كتب **العالم بوصفه إرادةً وتمثّلاً**. وربّما حتى توجد في العالم كتبٌ ساحرةٌ أخرى أيضا من هذا النوع، التي لا يستطيع المرء قراءتها، لأنّها جدٌّ عسيرة، بيد أنّه ينبغي عليه أن يُعجب بها من خارج مثل شيء عظيم جدّا.

أليس ثمّة فلسفةٌ لا تعرض لنا فيها تلك «اليد العظميّة القديمة» فتدوّر الدماغ في دورات لولبية خارج الرأس؟ إنّ الحلم الذي أتابعه هو أن أرى الشجرة الميتة للفلسفة تينع وتزهو من جديد- في تفتّح بلا خيبة أمل، مزينّة بأزهار فكر غريبة، حمراء، زرقاء، بيضاء، متلألئة في ألوان البدء، كما بالأمس في نور الصباح اليوناني- حين بدأ **النظر**(679) وحين، [29] بطريقة لا تُصدّق وبطريقة مفاجئة كما يحصل مع كلّ

(676) - Käuze. يلمّح سلوتردايك هنا إلى جملة هيغل الشهيرة عن بومة مينارفا.
(677) - Antriebe
(678) - Ehrfurcht
(679) - *theoria*.

وضوح كبير، عثر الفهم على اللغة التي تناسبه. هل نحن من الناحية الثقافية قد هرمنا بالفعل وبعد بنا العمر عن أن نعاود هكذا تجارب ؟

إنّ القارئ مدعوّ لأنْ يتّخذ لنفسه لبعض الوقت مكاناً تحت هذه الشجرة، التي لا يمكن في حقيقة الأمر أن تكون موجودة. أنا أعدكم بألاّ أعدكم بأيّ شيء، وخاصة ألاّ أعدكم بقيم جديدة. يريد نقد العقل الكلبي- حتى نقتبس من تخصيص هانريش هاين لملاهي أريستوفان- أن يهتدي بـ«الفكرة العميقة لتدمير العالم» التي عليها يرتكز العلم المرح- «فكرة هي، مثل شجرة سحرية ساخرة تأتي بالأعاجيب، إذْ تطلق كما النبل[680] جواهرَ فكرية زاهية وأعشاشَ عنادلِ تغنّي وقروداً تتسلّق». (**حمّامات لوكا** *)[681][682].

مونيخ، صيف 1981

---

(680) - emporschiessen

((681))- H. Heine, *Sämtliche Schriften,* hg. V., Klaus Briegleb, München 1969, Bd. II, S. 466.

(682) - *Die Bäder von Lucca* . هو كتاب من جنس أدب الرحلة لصاحبه كريستيان يوهان هاينريش هاين (1797-1856). وهو كاتب ألماني كبير من أصل يهودي، من القرن التاسع عشر، يُعدّ آخر الشعراء الرومانسيين. ومعه تمّ الانتقال في الأدب الألماني من الشاعر التقليدي إلى الكاتب الحديث الذي يزجّ بأنفه في كل مشاكل المجتمع. و لوكا مدينة إيطالية في الجزء الشمالي الغربي من وسط إيطاليا، ضمن إقليم توسكانا، وهي تُعرف بأسوارها التي تعود إلى القرون الوسطى.

-8-

العصيان المعرفيّ، التفكير المستقلّ والحرية الديـ-كولونيالية[683]

والتر د. منيولو

I

يُحكى أنّه كان في سالف الزمان باحثون يفترضون أنّ الذات العارفة في مختلف الاختصاصات هي شفّافة، منفصلة تماما عن الشيء المعروف وتوجد بمنأى عن التشكيل الجغرافي-السياسي للعالم الذي في نطاقه تُرتّب الشعوب بشكل عنصريّ وتُشكَّل المناطق بشكل عرقيّ.ومن وجهة نظر ملاحظة غير متحيّزة ومحايدة (يصفها الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاسترو-غوميز (2007) بكونها **غطرسة النقطة الصفر**)، ترسم الذاتُ العارفة خريطةَ العالم ومشاكله وتصنّف الشعوب وتستشرف نحو ما هو خيرٌ بالنسبة إليها. أمّا اليوم فإنّ هذا الافتراض لم يعد مقبولا، على الرغم من أنّه لازال يوجد كثير من المؤمنين به. ما

---

(683) - هذا المقال ترجمة عن الانجليزية لنصّ:

- Walter D. Mignolo, « Epistemic Disobedience, Independent Thought and De-Colonial Freedom », in : *Theory, Culture & Society* 2009 (SAGE, Los Angelos, London, New Delhi, and Singapore), Vol. 26(7-8): 1-23.

هو على المحكّ إنّما هو في الحقيقة مسألة العنصريّة والإيبستيمولوجيا (شوكوودي، 1997؛ منيولو، يصدر قريبا). ويُحكى أنّه كان يوجد دارسون يفترضون أنّك إذا كنت «تأتي» من أمريكا اللاتينية فأنت عليك أن «تتكلّم حول» أمريكا اللاتينية؛ وفي هكذا حالة عليك أن تكون رمزا معبّرا[684] عن ثقافتك. لكنّ توقّعا مثل هذا هو لن يظهر إذا كان المؤلّف «يأتي» من ألمانيا، فرنسا، انجلترا أو الولايات المتحدة. في هكذا حالات لن يكون من المفترض أنّ عليك أن تتكلّم حول ثقافتك بل يمكن أن تشتغل بوصفك شخصا يحمل ميولا نظريّة[685]. وكما نعرف: إنّ العالم الأوّل له معرفة، أمّا العالم الثالث فله ثقافة؛ والأمريكيون الأصليون لهم حكمة، أمّا الأمريكيون من أصل انجليزي فلهم علوم. إنّ الحاجة إلى فكّ الارتباط[686] السياسي والمعرفي[687] إنّما تأتي هنا إلى مركز الصدارة، كما تأتي عمليّة إزالة الاستعمار[688] والمعارف الديـ-كولونيالية[689]، والتي هي خطوات ضروريّة من أجل تخيّل وبناء مجتمعات ديمقراطية، عادلة، غير إمبيريالية وغير كولونيالية[690].

إنّ الجغرافيا السياسية للمعرفة إنّما تمشي حذو النعل بالنعل مع

(684) - a token
(685) - a theoretically minded person
(686) - de-linking
(687) - epistemic
(688) - decolonializing
(689) - de-colonial
(690) - un-colonial

الجغرافيا السياسية للعارف. من يولّد[691] المعرفة ومتى ولِمَ وأين (بدل أن نقول من ينتجها، كما السيارات أو الهواتف المحمولة)؟ أن نسأل هكذا أسئلة يعني أن نحوّل الانتباه من الملفوظ إلى عمليّة التلفّظ. ومن حيث ما نفعل ذلك، نحن نقلب قولة ديكارت رأسا على عقب: بدل أن نفترض أنّ التفكير يأتي قبل الوجود، يفترض المرء عوضا عن ذلك أنّ جسداً مؤشّرا عليه بشكل عرقيّ[692] في فضاء جغرافي سياسي مميّز، يشعر بالحاجة الملحّة أو تلقّى[693] دعوة للكلام، للنطق، في أيّ نسق سيميائي كان، عن الحاجة الملحّة التي تجعل الكائنات العضويّة الحيّة كائنات 'إنسانية'.

من خلال وضع السيناريو في مفردات الجغرافيا السياسية وسياسة الأجساد[694]، أنا أبدأ وأنطلق من المفهومات المألوفة بعدُ عن 'المعارف من موقع معيّن» [695]. يقيناً، كلّ المعارف هي محدّدة الموقع وكلّ معرفة هي منشأَة إنشاءً. لكنّ هذا هو البداية فحسب. إنّ السؤال هو: من هو بصدد بناء المعارف، متى يتمّ ذلك، ولماذا (منيولو 1999، 2005 [1995])؟ لماذا أخفت الإبستمولوجيا ذات المركزية الأوروبية (في العلوم الاجتماعية، في الإنسانيات، في العلوم الطبيعية والمدارس المهنية، في الآليات الفكرية[696] للقطاع المالي ومجموعة الثماني أو مجموعة

(691) - generated
(692) - a racially marked body
(693) - gets the call
(694) - body-politics
(695) - situated knowledges
(696) - think tanks. بالمعنى الحرفي: دبّابات التفكير.

العشرين)، مواقعها الجغرافية والتاريخية والبيو-غرافية[697] الخاصة بها؟

إنّ التحوّل الذي أشير إليه هو بمثابة المرساة (المنشأَة إنشاءً بالتأكيد، المحدّدة الموقع بلا ريب، وليس الراسية[698] فحسب بفضل الطبيعة أو الله)التي تشدّ الدليل التالي. إنّها بداية أيّ فكّ-ارتباط[699]إيبستمي ديـ-كولونيالي مع كلّ تبعاته التاريخية والسياسية والأخلاقية. لماذا ؟ لأنّ المواضع الجغرافية-التاريخية والبيو-غرافية للتلفّظ قد تمّ تحديد موقعها[700]من طرف وعبر صناعة وتحويل القالب[701] الكولونيالي للسلطة: منظومة عرقيّة للتصنيف الاجتماعي هي التي اخترعت النزعة الغربيّة[702](بلاد الهند[3] الغربية على سبيل المثال)، وهي التي خلقت شروط الاستشراق[703]؛ وميّزت جنوب أوروبا عن مركزها (هيغل)، وعلى مدى هذا التاريخ الطويل، أعادت رسم خارطة العالم على أساس عالم أوّل وثان وثالث إبّان الحرب الباردة.إنّ أماكن اللاّ-فكر[704] (أماكن الأسطورة والأديان غير الغربية والفولكلور والمناطق والشعوب التي تنطوي على التخلّف) قد استفاقت اليوم من عمليّة

---

(697) - bio-graphical. المتعلقة بنوع السكّان وبشكل الحياة الخاصة بهم.
(698) - anchored
(699) - de-linking
(700) - *located*
(701) - matrix. المصفوفة.
(702) - Occidentalism
(703) - Orientalism
(704) - places of non-thought

التغريب[705] التي طال أمدها. إنّ anthropos[706]، الذي يسكن الأماكن غير الأوروبية قد اكتشف أنّه / أنّها قد تمّ اختراعه(ها)، بوصفه anthropos، بواسطة موضع تلفّظات[707] عرّف نفسه بنفسه باعتباره humanitas[708].

والآن فإنّه يوجد حالياً نوعان أو اتّجاهان تقدّم بهما **قدماء البشر**[709]، الذين لم يعودوا **يطالبون بالاعتراف بهم من طرف أو بإدراجهم في، الإنسانية**، بل هم قد انخرطوا في عصيان إيبستميّ[710] وعمليّة فكّ– ارتباط عن سحر الفكرة الغربيّة عن الحداثة والمثل العليا للإنسانية[711] ووعود النموّ الاقتصادي والازدهار المالي (كما يُقال في وول ستريت[712]). اتّجاهٌ أوّل يجري في نطاق العولمة لنمط من الاقتصاد الذي تمّ تعريفه في المفردات الليبرالية والماركسية على حدّ سواء تحت اسم 'الرأسمالية'. وإنّ أحد أكبر المدافعين عن هذا الأمر هو الباحث

---

(705) - westernization

(706) - علينا أن نأخذ هذا اللفظ اليوناني باعتباره التسمية "الغربية" النموذجية للإنسان بما هو إنسان.

(707) - a locus of enunciations. علينا أن نأخذ "locus" في المعنى المنطقي الأرسطي (موضع أو طوبيقا) ولكن أيضا في المعنى الوراثي المعاصر (الموقع المخصوص الذي تأخذه جينة أو كرموزوم).

(708) - علينا أن نأخذ هذا اللفظ الروماني باعتباره التسمية "الأوروبية" أو "الغربية" النموذجية لمعنى "الإنسانية" بما هي كذلك.

(709) - the *former anthropos*. لا يخلو هذا التعبير من سخرية مبطّنة.

(710) - epistemic. معرفيّ.

(711) - humanity

(712) - Wall Street dixit

والمثقف والسياسي السنغابوري كيشور محبوباني[713]، والذي سوف أعود إليه لاحقا. وإنّ أحد أوّل عناوين كتبه ليحمل الرسالة التي لا تخطئها العين والخالية من أيّ توقير: **هل يستطيع الآسيويون التفكير؟ في فهم الانقسام بين الشرق والغرب** (2001). وحسب اصطلاح محبوباني الخاص، هذا الاتجاه كان يمكن التعرّف عليه باعتباره **مقاومة التغريب**[714]. وتعني مقاومة التغريب، في نطاق الاقتصاد الرأسمالي، أنّ قواعد اللعبة والطلقات لم تعد تُسمّى أو تعيّن من قِبل اللاعبين الغربيين والمؤسسات الغربية. وإنّ الدورة السابعة للدوحة هي إشارة نموذجية عن خيارات مقاومة التغريب[715].

أمّا الاتجاه الثاني فقد تمّ التقدّم به من طرف ما أصفه بالخيار الديــــ-كولونيالي[716].وإنّ الخيار الديــــ-كولونيالي هو الرابط الفريد لعدد متنوّع من الديــــ-كولونياليين. وإنّ الطريق الديــــ-كولونيالي له شيء واحد مشترك: ألا وهو الجرح الكولونيالي[717]، أنّ مناطق وشعوباً حول العالم قد تمّ تصنيفها باعتبارها مناطق وشعوباً متخلّفة اقتصاديّا وذهنيّاً. فإنّ الميز العنصري هو ليس فقط يمسّ الشعوب بل أيضا المناطق أو، بشكل أفضل من ذلك، هو يمسّ عمليّة الربط بين الموارد الطبيعية التي تحتاجها humanitas في الأماكن المسكونة من طرف

(713) - Kishore Mahbubani

(714) - de-westernization. نزع الطابع الغربي عن التفكير.

(715) - de-westernizing

(716) - de-colonial. المضادّ للطابع الاستعماري.

(717) - الاستعماري.

anthropos. وإنّ الخيارات الديـــ-كولونيالية إنّما لها جانب مشترك مع حجج مقاومة التغريب: ألا وهو الرفض النهائيّ لأن «يُقال»[718] لنا من موقع الأفضليات الإبستميّة **للنقطة الصفر**، ما «نحن» نحن، وما يكون ترتيبنا في علاقتنا بالمثل الأعلى للـ humanitas، وماذا علينا أن نفعل حتى نكون معترفاً بنا بما نحن كذلك. غير أنّ الخيارات الديـــ-كولونيالية والخيارات ضدّ التغريب إنّما هي تختلف في نقطة واحدة حاسمة وغير قابلة للنقاش: ففي حين أنّ الخيارات الأخيرة لا تسائل 'حضارة الموت' المتخفّية وراء خطابة التحديث والازدهار، وتحسين المؤسسات الحديثة (على سبيل المثال ديمقراطية ليبرالية واقتصاد يحرّكه مبدأ النموّ والازدهار)، تنطلق الخيارات الديـــ-كولونيالية من مبدأ أنّ **تجديد**[719] الحياة ينبغي أن يغلب على أولويّة **إنتاج وإعادة إنتاج** الخيرات على حساب الحياة (الحياة بعامة وحياة الـــhumanitas و الـــanthropos على حدّ سواء !). وأنا أقدّم أدناه مثالا على ذلك عندما أعلّق على فكرة بارثا شاترجي[720] عن إعادة توجيه 'الحداثة ذات المركزية الأوروبية' نحو المستقبل الذي تصبح فيه 'حداثتنا' (في الهند، في آسيا الوسطى، في جنوب إفريقيا، وباختصار في كلّ مناطق العالم التي كانت فيها الحداثة ذات المركزية الأوروبية إمّا مفروضة أو هي 'معتنَقة' من قبل[4]فاعلين محلّيين مندمجين في التواريخ المحلّية

---

(718) - 'being told'. لأنْ يكون المرء مقولاً أو محكيا...

(719) - *regeneration*

(720) - Partha Chaterjee. باحث من أصل هندي مختصّ في الدراسات ما بعد الكلونيالية.

مخترعين ومشترعين للتصاميم العالمية). البيان الخاص بالتشتّت المترابط الذي في نطاقه تجري أشكال المستقبل الديــ-كولونيالي.

أخيرا، وليس آخرا، إنّ أطروحتي لا تدّعي الأصالة (فإنّ 'الأصالة' هي واحد من التوقعات الأساسية للتحكّم الحديث في الذاتيّة) بل تسعى إلى القيام بمساهمة في مسارات تنمية الديــ-كولونيالية[721] حول العالم. إنّ ادّعائي المتواضع هو أنّ سياسة الجغرافيا والسياسة الجسدية[722] للمعرفة قد كانت مخفيّة عن المصالح الأنانيّة للإيبستيمولوجيا الغربية وأنّ إحدى مهامّ التفكير الديـ-كولونيالي هي كشفُ النقاب عن أشكال السكوت الإيبستمي للإيبستيمولوجيا الغربية وإقرارُ الحقوق الإيبستمية للذين تمّ الحطّ من شأنهم بشكل عنصريّ، والخيارات الديــ-كولونيالية للسماح للصمت ببناء الحجج في مواجهة أولئك الذين ينتظرون إلى 'الأصالة' باعتبارها المقياس الأقصى للحكم النهائيّ (1).

II

إنّ إدخال التشكيلات الجغرا-تاريخية والبيو-غرافيّة في مسارات المعرفة والفهم من شأنه أن يسمح بإعادة صياغة جذريّة (مقاومة الاستعمار على سبيل المثال) للجهاز الصوري الأصلي للتلفّظ (2). كنت في الماضي أساند أولئك الذين يؤكّدون على أنّه ليس كافياً أن نغيّر محتوى

(721) - de-coloniality
(722) - body-politics

المحادثة، بل إنّه من الجوهري أن نغيّر **مصطلحات**[723] المحادثة. وأن نغيّر مصطلحات المحادثة يقتضي أن نذهب فيما أبعد من المجادلات المتخصّصة أو المتعددة التخصّصات، وفيما أبعد من نزاع التأويلات. وبقدر ما تظلّ المجادلات والتأويلات في نطاق نفس قواعد اللعبة (مصطلحات المحادثة)، فإنّ عمليّة التحكّم في المعرفة لن تُدعى إلى المساءلة. ومن أجل أن نضع التأسيس الحديث/ الكولونيالي لعمليّة التحكّم في المعرفة، موضع سؤال، من الضروري أن نركّز على العارف بدلا من التركيز على الشيء المعروف. وذلك يعني أن نذهب إلى الافتراضات الحقيقية التي تشدّ موضع التلفّظات.

وفيما يلي هذا، سوف أعيد النظر في الجهاز الصوري للتلفّظ من منظور السياسة الجغرافية والبيو-غرافية للمعرفة. وإعادة النظر التي أقوم بها هي إيبستميّة وليست لسانيّة، على الرغم من أنّ التركيز على التلفّظ هو أمرٌ لا يمكن تجنّبه إذا كنّا نسعى إلى تغيير مصطلحات المحادثة وليس فقط محتواها. وإنّ الافتراض الأساسي هو أنّ العارف متورّط دوماً،على مستوى سياسة الجغرافيا وعلى مستوى سياسة الأجساد، في صلب المعروف، على الرغم من أنّ الإيبستيمولوجيا الحديثة (غطرسة النقطة الصفر على سبيل المثال) قد عملت على إلغاء الطرفين وخلقت صورة الملاحظ المتحلّل من أيّ رابط، الباحث المحايد عن الحقيقة والموضوعية، الذي يتحكّم،في نفس الوقت، في قواعد الاختصاص ويضع نفسه أو نفسها في موقع متميّز من أجل

(723) - *terms*

التقييم والإملاء.

إنّ المناظرة[724] مهيكلة على النحو التالي. القسمان I و II يحدّدان الأساس بالنسبة إلى سياسة المعرفة على المستوى الجغرا-تاريخي والبيو-غرافي، مع التشكيك على هيمنة إيبستيمولوجيا النقطة الصفر. أمّا في القسم III فأنا سوف أستكشف ثلاث حالات في نطاقها تأتي الجغرافيا السياسية للمعرفة والسياسة الجسدية للمعرفة إلى موضع الصدارة: واحدة من أفريقيا، وواحدة من الهند والثالثة من نيوزيلندا. وهذه الحالات الثلاث سوف يتمّ استكمالها بحالة رابعة من أمريكا اللاتينية: إنّ مناقشتي تكمن هنا. **ليس تقرير الملاحظ المتحلّل من أيّ رابط بل تدخّل مشروع ديـــ-كولونيالي هو الذي «يأتي» من جنوب أفريقيا والكاراييب[5] وشعوب أمريكا-اللاتينية[725] إلى الولايات المتحدة.** إنّ فهم المناظرة يقتضي أنّ القارئ سوف يغيّر من جغرافيا تفكيره وتقييمه للحجج المقدّمة[726]. وفي القسم IV أنا سوف أعود إلى الجغرافيا السياسية للمعرفة والسياسة الجسدية للمعرفة وإلى تبعاتها الإبستميّة والأخلاقية والسياسية. وأخيرا سوف أحاول في القسم V أن أسحب هذه الخيوط مجتمعة وأن أحبِك مناظرتي بمساعدة الحالات الثلاث المستكشفة، آملا ألاّ يؤخذ ما سوف أقول باعتباره تقريرا من ملاحظ متحلّل من أيّ روابط بل بوصفه تدخّلا صادرا عن مفكّر

(724) - argument

Latinidad - (725)

(726) - arguments

ديـ-كولونيالي.

لقد تمّ إجراء تمييز أساسي في السيميوطيقا (إميل بنفنيست) بين التلفّظ والمتلفَّظ. والتمييز كان ضروريّا، بالنسبة إلى بنفنيست، من أجل تأسيس العلامة المركزية العائمة في سيميولوجيا دي سوسير وتطوّرها في البنيوية الفرنسية. لقد ولّى بنفنيست وجهه نحو التلفّظ، ومن حيث ما فعل ذلك، نحو الذات المنتجة والمتحكّمة في العلامات، بدلا من التلفّت نحو بنية العلامة ذاتها (المتلفَّظ). محمّلا بهذا التمييز في ذهني، أنا سوف أغامر بالقول إنّ الدوائر المترابطة للنسيج الكولونيالي للسلطة (اقتصاد، نفوذ، جندر وجنسانية، معرفة/ ذاتيّة) إنّما هي تعمل على مستوى المتلفَّظ في حين أنّ البطركيّة[727] والعنصرية هما مؤسَّسان في صلب التلفّظ. ولنستكشف ذلك بشكل أكثر تفصيلا (بنفنيست، 1970؛ تودوروف، 1970).

حدّد بنفنيست 'الجهاز الصوري للتلفّظ' الذي وصفه على أسس منظومة الضمائر في أيّ لغة (على الرغم من أنّ أمثلته قد كانت بالأساس من اللغات الأوروبية)، بالإضافة إلى المشيرات أو الواسمات[728] الزمنية والمكانية. إنّ منظومة الضمائر إنّما يتمّ تفعيلها في كلّ تلفّظ بواسطة الأفعال[729] (أكان شفويّا أو مكتوبا). والمتلفّظ هو بالضرورة

(727) - patriarchy
(728) - deitics or markers
(729) - verbal

يجد موقعه في ضمير المتكلّم[730] (I). فإذا ما قال المتلفّظ 'نحن'، فإنّ ضمير المتكلّم مفترَض سلفا على نحو بحيث 'نحن' يمكن أن تُحيل سواء على المتلفّظ والشخص المخاطَب أو الأشخاص المخاطَبين، أو من خلال 'نحن' كان يمكن للمتلفّظ أن يعني هو أو هي وطرفا آخر، من دون أن يتضمّن ذلك الطرف المخاطب. وإنّ الضمائر الباقية هي مفعَّلة حول الـــــــ أنا/ نحن القائم بالتلفّظ.

والأمر نفسه يحدث مع واسمات الزمان والمكان. لا يستطيع المتلفّظ أن يتلفّظ إلاّ الحاضر. والماضي والمستقبل لا يكونان ذا معنى إلاّ في علاقة مع حاضر التلفّظ. ولا يستطيع المتلفّظ أن يتلفّظ إلاّ 'هنا'، وذلك يعني أينما كان موقعه في لحظة التلفّظ. وهكذا، فإنّ 'هناك' و'خلف' و'بجانب' و'يساراً ويميناً'، الخ.، هي أمور لا يكون لها معنى إلاّ بالإحالة على 'هنا' الخاص بالمتلفّظ.

ولنأخذ الآن خطوة ثانية. إنّ اتساع النظرية والتحليل اللسانيين من الجملة إلى الخطاب قد استدعى إدخال 'الإطار الخطابي' أو 'إطار المحادثة'. وبالفعل فإنّ الانخراط في التحادث وكتابة الرسائل والاجتماعات بمختلف أنواعها، الخ.، إنّما يتطلّب أكثر من الجهاز الصوري للتلفّظ: هو يتطلّب إطاراً، نعني سياقاً مألوفا لدى المشاركين، أكان ذلك في اجتماعات العمل أو المحادثات العرضية أو رسائل الانترنيت، الخ. وفي حين أنّ الأُطر في الحياة اليوميّة هي غير معدّلة بل

(730) - in the first person pronoun. – علينا أن نرى التلميح في التسمية الانجليزية أو الغربية: "في ضمير الشخص الأوّل".

هي بالأحرى تعمل عبر الاتفاقات التوافقيّة[731]، فإنّ المعرفة المتخصّصة تتطلّب أطراً أكثر تعقيدا وتنظيماً، تُعرف اليوم تحت مسمّى 'التخصصات العلمية'. في عصر النهضة الأوروبية، كانت التخصصات مصنّفة إلى ' trivium / *الطرق الثلاثة*'[732]وإلى 'cuadrivium/ *الطرق الأربعة*[733]، في حين كان اللاهوت المسيحي بمثابة السقف[6] الذي تُبنى تحته كلّ من *الطرق الثلاثة* و *الطرق الأربعة*. 'ما بعد' هذا السقف كان يوجد عالم الوثنيين والأمم الأخرى[734] والمسلمين[735].

في القرن الثامن عشر الأوروبي، كانت الحركة نحو العلمنة قد جلبت معها تحويلا جذريّا للإطار الذهني[736] ولطريقة تنظيم المعرفة، وللتخصصات والمؤسّسات (مؤسسة الجامعة على سبيل المثال). وإنّ المنوال الذي وضعه كلّ من كانط وهومبولدت(3) قد أزاح أهداف وقالب الجامعة كما رسمها عصر النهضة، وبدلا عن ذلك هو قد شجّع على علمنة الجامعة المؤسَّسة على العلم العلماني[737] (علم غاليلي ونيوتن) وعلى الفلسفة العلمانية، وكلاهما أعلنَا الحرب ضدّ اللاهوت

(731) - consensual agreements

(732) - العلوم الثلاثة (من جملة العلوم السبعة)، الا وهي النحو والجدل والخطابة، وهي تلك الخاصة بملكة "اللغة".

(733) - العلوم الأربعة الأخرى: العدد والموسيقى والهندسة والفلك. وهي الخاصة بملكة "الحساب".

(734) - gentiles

(735) - Saracens

(736) - frame of mind. الحالة الذهنيّة، الإطار الفكري، المزاج، الوجدان...

(737) - secular science

المسيحي (كانط، 1991).وإنّ إعادة تنظيم المعرفة وتكوّن تخصّصات جديدة (بيولوجيا، اقتصاد، علم النفس) في أثناء الربع الأوّل من القرن التاسع عشر قد تركاً «وراءهما تلك *الطرق الثلاث والطرق الأربع* وساراً نحو تنظيم جديد بين العلوم الإنسانية (العلوم الاجتماعية والإنسانيات) وبين العلوم الطبيعية(4). ثمّ أتى دلتاي (1991) بتمييزه الإيبستمي الذي فتح آفاقا جديدة، بين العلوم الإيديوغرافية[738] والعلوم النوموطيقية»[739]، الأولى تهمّ المعنى والتأويلات، أمّا الثانية فتهمّ القوانين والتفسيرات(5). ولا تزال توجد اليوم تمييزات تحتفظ بصحّتها، حتى ولو كان هناك، على السطح، اختصاصات اجتازت الخطّ نحو هذا الاتجاه أو ذاك ودفعت نحو الترابط بين الاختصاصات الذي هو أكثر الأحيان قائم على هذه التمييزات، على الرغم من عدم التصدّي لها.

وهكذا إذن نحن انتقلنا من الجهاز الصوري للتلفّظ إلى أطر المحادثة، إلى تخصصات وإلى شيء هو فوق التخصص، إطار فائق أنا أودّ أن أسمّيه 'الكسمولوجيا'. إنّ تاريخ صناعة المعرفة في التاريخ الغربي الحديث منذ عصر النهضة سوف يتوفّر، بذلك، على اللاهوت وفلسفة العلوم بوصفهما إطارين كسمولوجيين، متنافسين الواحد مع الآخر في

(738) - ideographic. الإيديوغرافيا لغة صوريّة أو شكليّة بحتة اخترعها العالم المنطقي غوتليب فريغه. ويُقال أيضا "إيديوغرامي" ويعني استعمال كتابة تستعمل الرموز والصور من الهيروغليفية والصينية.

(739)- nomothetic. نسبة إلى فهم شامل يهدف إلى استنباط القوانين العامة من الجزئيات. والعلوم "النوموطيقية" أو "الناموسية" هي العلوم "المعياريّة" أو "القانونية". ومدبّر النواميس عند اليونان هو "المشرّع".

مستوى أوّل، ولكن متعاونين الواحد مع الآخر عندما يتعلق الأمر باستبعاد أشكال المعرفة فيما وراء هذين الإطارين.

هذان الإطاران ترسّخا مؤسّساتيّاً ولسانيّاً في أوروبا الغربية. وهما مترسّخان في المؤسّسات، وبشكل رئيسي في تاريخ الجامعات الأوروبية وفي اللغات الأوروبية والإمبريالية الحديثة الستّ (المحلّية): الإيطالية والإسبانية والبرتغالية، المهيمنتين منذ عصر النهضة إلى عصر التنوير، والألمانية والفرنسية والانجليزية، المهيمنة من عصر التنوير فصاعدا. ووراء اللغات الأوروبية للمعرفة الستّ يوجد أساسها العميق: اليونانية واللاتينية – ليس العربية أو المنداريّة[740]، الهندية أو الأورديّة، الأيمريّة[741] أو الناهواتل[742]. وإنّ اللغات الستّ المشار إليها المتأسّسة على اليونانية واللاتينية هي توفّر «الوسيلة» من أجل خلق تصوّر معطى عن المعرفة كان قد امتدّ، عبر الزمن، إلى المستعمرات الأوروبية المتزايدة من الأمريكيتين إلى آسيا وإفريقيا. وفي الأمريكيتين، على وجه الخصوص، نحن نلتقي بشيء غريب عن آسيا وأفريقيا: الجامعة الأوروبية الاستعماريّة، من قبيل جامعة سان دومنغو (1538)، جامعة مكسيكو (1551)، جامعة سان ماركوس، ليما (1551) وجامعة هارفارد (1636).

إنّ الأسس والأعمال والممارسات اللسانية، المؤسّساتية، التي تحقّق

(740) - Mandarin. اللغة الصينية التقليدية.

(741) - Aymara. لغة السكان الأصليين في بوليفيا.

(742) - Nahuatl. مجموعة لغات يتكلمها السكّان الأصليون في المكسيك.

صناعة المعرفة هي تسمح لي بأن أوسّع الجهاز الصوري للتلفّظ الذي وضعه بنفنيست بحيث أشتغل على التلفّظ وصناعة المعرفة[7] على نحو مركّز على الحدود بين التأسيس الغربي (في المعنى اللساني والمؤسّساتي الذي حدّده آنفا) للمعرفة والفهم (في الإيبستيمولوجيا والهرمينوطيقا) ومواجهته بصناعة المعرفة في اللغات والمؤسّسات غير الأوروبية في الصين(6)، أو في الخلافة الإسلامية، أو التربية في مؤسّسات المايا والأزتك والإنكا، تلك التي تفضّلت[743] **الموسوعة البريطانية** بأن وصفتها بكونها نوعَ 'التربية في الحضارات البدائية والأولى'(7).

ربما كان فرانس فانون أفضل من قام بتخريج مفهوميّ لما يدور في ذهني من أجل توسيع الجهاز الصوري عن التلفّظ الذي وضعه بنفنيست. ففي كتابه **جلود سوداء، أقنعة بيضاء** [1952]، صنع فانون بياناً إبستميّا أساسيّا عن اللغة لا أحد في الأجواء الساخنة للبنيويّة وما بعد البنيويّة قد التقطه في الستّينات. وهو لا يزال مجهولا من طرف التوجّه الأكثر نزعة دلالية وفيلولوجية لمقاربات بنفنيست للغة. وهذا ما قاله فانون:

«أن يتكلّم المرء يعني أن يكون في وضع يسمح له بأن يستعمل نحواً معيّناً، وأن يدرك مورفولوجيا هذه اللغة أو تلك، بيد أنّه يعني أيضا فوق كلّ شيء أن يضطلع بثقافة ما، وأن يتحمّل ثقل حضارة ما...وإنّ

---

(743) - deigned

المشكل الذي نواجهه في هذا الفصل هو: إنّ الزنجي أو النيغرو[744] في جزر الأنتيل[745] سوف يكون أكثر بياضا- أي، سوف **يقترب من أن يكون كائنا إنسانيا حقيقيًا**- في نسبة مطّردة مع إتقانه للغة الفرنسية.»(8)

إنّ قولة فانون إنّما تنطبق على التخصّصات ولكن أيضا على دائرة المعرفة بعامة: إنّ الزنجي من جزر الأنتيل، والهندي من الهند ومن الأمريكيتين أو نيوزيلندا أو أستراليا، والزنجي من أفريقيا ما تحت الصحراء، والمسلم من الشرق الأوسط أو أندونيسيا، الخ. 'سوف يقترب من أن يكون كائنا إنسانيّا في نسبة مطّردة مع إتقانه (ها) للمعايير التخصّصية' . ومن الواضح أنّ ما يهمّ فانون ليس أن يكون معترَفاً به أو مقبولا في نادي 'الكائنات الإنسانية الحقيقية' المعرّفة على أساس المعرفة البيضاء والتاريخ الأبيض، بل أن يزيل الفكرة الإمبريالية/ الاستعمارية عمّا يعني أن يكون المرء كائنا إنسانيّا. وهذه هي الحالة، على وجه الدقة، التي يتمّ فيها وضع الهجوم على إمبرياليّة المواضع الحديثة/ الاستعمارية للتلفّظات (التخصصات والمؤسسات) موضع سؤال. وخير مثال على ذلك كان السؤال الذي طرحه عديد الفلاسفة في أفريقيا وجنوب أمريكا أثناء الحرب الباردة، والذي يتمّ طرحه اليوم من طرف فلاسفة من أصول أمريكية لاتينية في الولايات المتحدة.

---

(744) - the Negro

(745) - the Antilles. جزر الأنتيل تقع في قارة أمريكا الشمالية وهي جزر تحيط بالبحر الكاريبي وخليج المكسيك.

من أجل معالجة هذا المشكل كنت قد أدخلت في وقت سابق (منيولو، 2002)مفاهيم **السياسة الجغرافية والسياسة الجسدية للمعرفة والفرق الإبستمي الكولونيالي**. وهذه المفاهيم سوف تقودنا إلى قضايا تمّ الإعلان عنها في عنوان: **العصيان الإبستمي**(746) و**الخيار الديــ-كولونيالي** في الإيبستيمولوجيا والسياسة.

III

إذا كان تكلّمُ لغة ما يعني أن نتحمّل ثقل حضارة ما، فإنّ الانخراط في صناعة متخصصة للمعرفة يعني السيطرة على لغة التخصّص في معنيين. أنت تستطيع بالطبع أن تدرس السوسيولوجيا بالإسبانية [8] والبرتغالية والعربية والمندارية والبنغالية والأكانية(747)، الخ. بيد أنّ القيام بذلك في تلكم اللغات سوف يضعك في موقف غير ملائم بالنسبة إلى تيار المناقشات المتخصصة. سوف يكون ذلك بمثابة «سوسيولوجيا محلّية». أجل، إنّ مزاولة علم الاجتماع بالفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية سوف يكون هو أيضا 'سوسيولوجيا محلّية'. الاختلاف هو أنّه سوف تكون لك فرصة أفضل لأن تكون مقروءً من طرف باحثين في أيّ من اللغات المشار إليها آنفا، لكنّ العكس لن يكون صحيحا. سوف يكون عليك أن تجعل عملك يُترجَم إلى الفرنسية أو الألمانية أو الانجليزية. وإنّ ما من شأنه أن يُعتبَر اليوم سوسيولوجيا

(746) - *epistemic disobedience*

(747) - Akan. لغة متكلّمة في أفريقيا (غانا).

غربية هو متموقع في قلب أوروبا والولايات المتحدة. وتوجد هناك عدّة تنويعات والقضايا كانت قد تمّت معالجتها عديد الأوقات. وأنا أقدّم ثلاثة أمثلة.

الأوّل منها تمّت معالجته من طرف باحثين وفيلسوفين إفريقيين، هما باولين ج. هونتوندجي[748] وكواسي فيردو[749]. فقد تصدّى باولين ج. هونتوندجي رأساً لسؤال كان مطروحا بشكل بارز بين مثّقفي العالم الثالث(من الخمسينات إلى التسعينات) في كل أنحاء العالم. ومع ذلك، هو سؤال لم يحظ بانتباه كبير في تيّار النقاشات الفكرية وبين دور النشر، فقد بقي قضيّة منتشرة حرفيّا في الهوامش. ومنذ الستينات فصاعدا، تركّز تيّار النقاشات الفكرية والدراسات المختصة في الإنسانيات على البنيوية وما بعد البنيوية في مختلف أشكالها (التحليل النفسي، التفكيك، أركيولوجيا المعرفة، الفعل التواصلي). وفي الجانب الآخر، استفادت العلوم الاجتماعية من تعزيز مركزها بعد الحرب العالمية الثانية واكتسبت منزلة خاصة في ميادين البحث (في انجلترا، ألمانيا وفرنسا) التي لم تكن لها قبل الحرب.

كان تعزيز منزلة العلوم الاجتماعية جزءً من تغيير الزعامة في النظام العالمي، مع الولايات المتحدة التي تسلّمت الدور الذي كانت تتمتع به أوروبا (انجلترا، فرنسا وألمانيا) إلى حدّ ذلك الوقت. ومن ناحية الجغرافيا السياسية والجغرافيا الاقتصادية، كان انقسام العالم الثالث

---

(748) - Paulin J. Hountondji

(749) - Kwasi Wiredu

موازياً للجغرافيا الإبستيمولوجية[750] أو توزيع العمل العلمي، كما جاء في الخارطة التي رسمها كارل بليتش[751] عن 'العوالم الثلاثة وتقسيم العمل العلمي' في بداية الثمانينات (بليتش، 1981؛ أغنيو[752]، 2007). إلاّ أنّ المقال البارز الذي وضعه بليتش كان لا يزال نابذا عن المركز[753]: هو قد رسم خارطة ما كان العالم الأوّل يتصوّره عن النظام العالمي الجديد. كان باحثو العالم الأوّل يتمتعون بامتياز كونهم يوجدون في المتلفَّظ (واحد من العوالم الثلاثة) والمتلفِّظ (العالم الأوّل). والنتيجة هي أنّ ما كان يتصوّره الباحثون في العالم الثاني والعالم الثالث عن أنفسهم وكيف كانوا يجيبون، هو شيء لم يكن مأخوذا في الحسبان. كانوا مصنَّفين ولكن لم يكن لديهم أيّ قول آخر في التصنيف غير ردّ الفعل أو الإجابة. ولقد آن الأوان.

إنّ الجغرافيا السياسية للمعرفة ولفعل المعرفة[754] إنّما كانت واحدة من الإجابات من العالم الثالث إلى العالم الأوّل. وإنّ ما قامت الجغرافيا السياسية برفع الحجاب عنه هو **الامتياز الإبستمي للعالم الأوّل**. وفي نطاق العوالم الثلاثة لتوزيع العمل العلمي، كان العالم الأوّل يمتلك بالفعل **امتياز اختراع التصنيف وأن يكون جزءً منه**. والنتيجة الحاصلة عن ذلك، هي أنّ الانطباع بأنّ صناعة المعرفة ليس لها موقع جغرافي-

(750) - geo-epistemology
(751) - Carl Pletsch
(752) - Agnew
(753) - centrifugal
(754) - knowledge and knowing

سياسي، وأنّ موقعها يوجد في مكان أثيري أو سماويّ كان الفيلسوف الكولومبي سانتياغو كاستروغوميز (2007) قد وصفه بكونه 'غطرسة النقطة الصفر'، هو انطباع قد تمّ تطبيعه بشكل متعاقب. وهكذا يقول هونتوندجي:

[9]«...يبدو لي من العاجل أن يقوم العلماء في أفريقيا، وربما بشكل أعمّ في العالم الثالث، بمساءلة أنفسهم عن معنى ممارساتهم من حيث هم علماء، عن وظيفتهم الحقيقية في نظام البحث برمّته، عن مكانهم في مسار إنتاج المعرفة على نطاق عالمي.» (1992: 238)

لقد تطرّق هونتوندجي إلى أبعاد عديدة من 'التبعيّة في العلم والبحث العلمي' التي تعاني منها أفريقيا وبلدان أخرى من العالم الثالث. وبينما هو يعترف بما وقع من 'تحسينات' في الظروف المادّية في بعض البلدان، من قبيل المخابر والمكتبات والبنايات، الخ.، هو يقيم الحجّة بشكل قويّ على أنّ بلدان العالم الثالث هي، على المستوى الاقتصادي، توفّر الموارد الطبيعية للبلدان الصناعيّة، وهي على المستوى العلمي، توفّر المعطيات كي يتمّ معالجتها في مخابر العالم الأول (مخابر بالمعنى الحرفي في العلوم الطبيعية، مخابر استعارية في العلوم الاجتماعية). وخلاصة الأمر لدى هونتوندجي هو أنّه على الرغم من 'التقدّم المادّي' المشار إليه آنفا، فإنّ 'التصميمات العلمية' في بلدان العالم الثالث لا يتمّ خلقها من طرف الأفارقة بل من قِبل الأوروبيين الغربيين أو أمريكيّ الولايات المتحدة. وبالتالي فإنّ 'التصاميم العلمية' هي لا تستجيب إلى حاجات ورؤى إفريقية بل إلى حاجات ورؤى الأوروبيين

الغربيين (بشكل أساسي تلك التي تخصّ انجلترا، فرنسا وألمانيا، ولكن أيضا بدرجة ثانية تخصّ البلدان المتقدّمة من قبيل السويد وبلجيكا وهولندا). وعلاوة على ذلك فإنّ الباحثين الأفارقة هم يشعرون بالتبعية تجاه المجلات والمنشورات المحترفة التي يتمّ خلقها وطبعها وتوزيعها في العالم الأوّل. إنّ الوضعية ليست بجديدة؛ بل هي مترسّخة في البنية الحقيقية للحداثة/ الكولونيالية[755] التي عبّر عنها هونتوندجي في لغة 'التجارة والاستعمار':

«وهكذا، كان من الطبيعي أنّ إلحاق العالم الثالث، وإدماجه في النظام الرأسمالي على نطاق عالمي بواسطة التجارة والاستعمار، إنّما يتضمّن أيضا نافذة 'علميّة'، أنّ تجفيف الثروات المادية يمشي يدًا بيدٍ مع الاستغلال الفكري والعلمي، ومع ابتزاز الأسرار ومعلومات مفيدة أخرى، كما كان من الطبيعي، على مستوى مختلف، أن تمشي هذه الأمور يداً بيدٍ مع ابتزاز الأعمال الفنية من أجل ملء متاحف الفضاءات الميتروبوليتانية[756].»(1992: 242)

كان يمكن أن تكون الحجّة المعاكسة هي أنّه على الرغم من أنّ هذا الأمر كان يمكن أن يكون صحيحا إبّان الحرب الباردة، فإنّ العالم بلا حدود الذي ظهر مع الامتداد العالمي للـــ'العولمة' منذ سقوط الاتحاد السوفييتي إنّما هو بمثابة مسار للقضاء على هذا النوع من الاختلافات

(755) - modernity/coloniality
(756) - metropolitan

والفروق. وفي واقع الأمر، فإنّ **مجلة هارفارد الدولية**[757] قد خصّصت عددا حول 'الصحة العالمية' أكّد على:

«أنّه من الناحية المثالية، سوف يكون التدريب مرتبطاً بتطوّر مؤسّسات البحث في البلدان النامية من خلال توأمتها مع المؤسّسات في البلدان المتقدّمة. وهذه النشاطات ينبغي أن يتمّ تمويلها بشكل كافٍ والباحثون من الغرب ينبغي أن يُمنحوا الوقت والثقة كي يشاركوا في بناء المؤسّسات. وإنّ عددا من مؤسّسات التدريب والبحث من الطراز الأول في العالم النامي، بما في ذلك المركز الدولي للبحث في مرض الإسهال في دكا، ببنغلادش، هو قد تحقّق عبر سنوات من التعاون.» (كاش[758]، 2005).

[10]وإنّ كواسي فيردو قد أطلق نداءً مماثلا، ضمن نصّه 'في صياغة التفكير الحديث في اللغات الإفريقية: بعض التأمّلات النظرية'. لكنّ نداءه قد ضاع أو نُسي أو تمّ تجاهله تحت الصخب المتزايد للتكنولوجيا والمال والمختبرات و'التصميمات العالمية التي تتمّ في العالم المتقدّم من أجل العالم المتخلف'، مثلما وقع لمقال كاش عن مقترحات الصحة العالمية. وكان نداء فيردو قد حصل على فرصة ضئيلة للظهور على 'الصفحة الأولى' عندما عزمت جامعة هارفارد على إعطاء لمحة عن 'خبراء' في التنمية في الجنوب. وفي المقال نفسه المشار إليه للتوّ، نحن نعثر على التشخيص التالي:

---

(757) - *Harvard International Review*

(758) - Cash

«ما هي إذن المقاربات الإستراتيجية التي يجب أن توجد من أجل تعزيز القدرة على إجراء بحوث في الصحة في البلدان النامية؟ ثمّة هناك عدّة إستراتيجيات وأهداف ينبغي اتّباعها، ولكن لا واحدة منها بكافية وحدها. إنّ أجندة البحث في الصحة العالمية ينبغي أن يتمّ تطويرها من طرف علماء من الشمال والجنوب كليهما. غالباً ما كانت أجندة البحث في البلدان النامية مقرّرة من قِبل الآخرين خارج البلاد. وإنّ القاعدة الذهبية للنموّ- 'من يملك الذهب يضع القواعد'- هي تنطبق عادة. وهذا صحيح بشكل خاص بالنسبة إلى البحث في خدمات الصحة حيث قد يمكن للعلماء المحلّيين أن يرغبوا في معالجة المسائل التي تبدو غير ذات أهمّية بالنسبة إلى المانحين الخارجيين. هؤلاء العلماء قد يمكن أن يرغبوا في القيام بدراسة مشابهة لواحدة تمّ بعدُ القيام بها في أيّ مكان،دراسة هي على الرغم من ذلك جوهريّة من أجل أنّها سوف تقنع مؤسّستهم الطبيعة الخاصة بهم بأهمّية العمل. وعديد البلدان أجرت دراسات حول العلاج بالإماهة الفموية[759] هي لم تضف إلاّ شيئا يسيرا بالنسبة إلى الأدبيات العالمية لكنّها ساعدت على إقناع أطباء الأطفال لديهم بشأن أهمّية هذا التدخّل من أجل معالجة الإسهال.»(9)

والنداء الذي أطلقه فيدرو (1992) كان على النحو التالي:

«متى تكلّمنا بشكل مفهوميّ، فإنّ المبدأ العملي في هذه اللحظة ينبغي أن يكون: 'أيّها الإفريقيّ، اعرف نفسك.'»

---

(759)- ORT: *Oral Rehydration Therapy.*

صاح، إذا لم يكن لديك الوقت الكافي لقراءة مرافعة فيدرو بكاملها، أرجو ألاّ تقفز إلى استنتاجات لا مبرّر لها وفكّر في أنّ فيدرو يقترح القيام بالعلم في «أكان»[760] أو ليو[761]. احتفظ بابتسامتك ما بعد الحديثة وشعورك بأنّ الفلاسفة الأفارقة، التقليديين، الماهويين، الخارجين عن الموضة والخارجين عن العصر، هم يحلمون ويرغبون في عالم مضى بلا رجعة. لنقف قليلا ولنلق بالنا إلى ما يقوله فيدرو: لا يتعلق الأمر بالعودة إلى أيّ شيء، تماما كما أنّ إيفو ماراليس[762] لا يقترح مجرّد 'عودة إلى الأيلو'[763] قبل أن يصل الإسبان وقبل أن يحملوا معهم بذور الحداثة، قرنيْن اثنين قبل أن تأتي انجلترا وفرنسا، وبعد ذلك الولايات المتحدة، إلى وقت الحصاد.

أنت ترى أنّ الصين والهند، اليوم، هما لا 'تعودان في الزمان إلى الوراء'. ولا هما تنتظران أوامر صندوق النقد الدولي[764] أو البيت الأبيض أو الاتحاد الأوروبي من أجل معرفة ماذا ينبغي عليهما أن تفعلا كي تكونا 'حديثتين حقّا' حتى لا تُخطئا أو تفوّتا قطار 'الحداثة'. لقد كُتب وقيل الشيء الكثير بعد الأزمة المالية في وول ستريت بأنّ 'نموذج'

---

(760) - قبائل تعيش في غانا وساحل العاج.
(761) - قبائل تعيش في كينيا وأوغندا وتنزانيا.

(762) - Evo Morales

(763) - Ayllu. نوع من التنظيم الاجتماعي بين العائلات للعيش معاً، كان سائدا لدى السكان الأصليين في الفترة ما قبل اكتشاف كولمبوس لأمريكا. وهو نوع من الاجتماع قائم على الاشتراك في الأصل العائلي وفي العمل الجماعي وفي الملكية الجماعية. وحيث يكون قائد "الأيلو" قاضيا لكنّ القيادة ليست وراثية.

(764) - the IMF.

الولايات المتحدة قد انهار وأنّ التاريخ يتحرّك على نطاق عالمي نحو عالم متعدد الأقطاب. كان فيدرو يدعو إلى 'يقظة إبستميّة' [765] للأفارقة وباحثيّ ومثقّفيّ العالم الثالث هي كانت قد حدثت بالفعل وتواصل الانتشار حول العالم.

[11]هذه التأمّلات من شأنها أن تأخذني إلى المثال الثاني، وهذه المرة من المنظّر السياسي الهندي، بارتا شاترجي[766]. ففي مقال بارز حيث تأتي الجغرافيا السياسية والجغرافيا الجسدية للمعرفة إلى موقع الصدارة بشكل واضح، بعث شاترجي إلى حيّز الوجود –على نحو غير مباشر– ذلك الفصل المفقود في عمل بليتش. وعلاوة على ذلك هو يقدّم رؤيته الخاصة عن المشكل من تاريخ الهند، على نحو مواز لتجربة فيردو وهونتوندجي. يعالج شاترجي مشكل 'الحداثة في لغتين'. والمقال، الذي ضُمّ إلى كتابه **هند ممكنة**[767] (1998)، هو الصيغة الانجليزية من محاضرة كان ألقاها في بنغالي[768] في كلكوتا[769]. والصيغة الانجليزية ليست مجرد ترجمة بل هي تأمّل نظريّ في الجغرافيا السياسية للمعرفة وفكّ الارتباط الإبستميّ والسياسي.

من دون أيّ طابع دفاعيّ ولكن بقوّة، هيكل شاترجي كلامه حول

---

(765) - epistemic awakening

(766) - Partha Chatterjee

(767) - *A Possible India*

(768) - Bengali. اللغة البنغالية، لغة دولة بنغلاديش وولاية بنغال الغربية في الهند، يتكلّمها 190 مليون شخص.

(769) - Calcutta. مدينة هندية تقع شرق الهند هي عاصمة ولاية البنغال الغربي.

التمييز ما بين 'حداثتنا' و'حداثتهم'. وبدلا من حداثة واحدة مدافَعٍ عنها من طرف المثقفين ما بعد الحداثيين في العالم الأول (حسب تمييز بليتش)، أو المقاربة الأكثر تبعيّة عن الحداثات 'المحيطيّة'[770]، 'التابعة'[771]، 'الهامشية'، الخ.، وضع شاترجي دعامة صلبة من أجل بناء مستقبل حداثت'نا' - هي ليست مستقلة عن 'حداثتهم' (لأنّ التوسّع الغربي هو أمر واقع)، بل 'خاصة بنا' من دون ندم أو خجل أو توبة.

إنّ هذا هو واحد من وجوه القوّة في أطروحة شاترجي. ولكن لنتذكّر، أوّلا، أنّ البريطانيين قد دخلوا الهند، اقتصاديّاً، نحو نهاية القرن الثامن عشر، وسياسيّاً، أثناء النصف الأوّل من القرن التاسع عشر عندما مدّت كلّ من انجلترا وفرنسا، بعد نابليون، مخالبهما نحو آسيا وإفريقيا. وهكذا فبالنسبة إلى شاترجي، على سبيل التمييز بالضدّ مع مثقّفي أمريكا اللاتينية ومنطقة الكاريبب، تعني 'الحداثة' التنوير وليس النهضة. وليس من المفاجئ أنّ شاترجي يعتبر مقالة كانط 'ما هو التنوير؟' بمثابة دعامة من دعائم للحداثة. يعني التنوير - بالنسبة إلى كانط - أنّ الإنسان (في معنى الكائن الإنساني) قد بلغ سنّ الرشد وتخلّى عن حالة القصور وبلغ إلى حريته. ولقد نبّه شاترجي إلى سكوت كانط (سواء كان مقصودا أم لا) وإلى قصر نظر ميشال فوكو عندما قرأ مقالات كانط. إنّ الأمر المفقود في احتفاء كانط بالحرية والرشد وفي

(770) - peripherical
(771) - subaltern

احتفاء فوكو بذلك إنّما كان هذا: أنّ مفهوم الإنسان والإنسانية لدى كانط قد كان مؤسَّسًا على المفهوم الأوروبي للإنسان من عصر النهضة إلى عصر التنوير وليس على 'الكائنات البشرية الدنيا'(772) التي كانت تسكن في العالم خارج نطاق قلب أوروبا. ومن ثمّ فإنّ 'التنوير' لم يكن للناس كافّة. وهكذا إذا كنت لا تجسّد التاريخ المحلّي والذاكرة واللغة والتجربة 'المتجسّدة' الخاصة بكانط وفوكو، ماذا عليك أن تفعل؟ اشتر زوجاً من أحذية كانط وفوكو؟

في التأويل الثاقب الذي أنجزه شاترجي عن كانط–فوكو ثمّة نقطة وثيقة الصلة مع الأطروحة التي أطوّرها هنا. بناءً على اقتباس من كانط، أشار شاترجي إلى أنّه في 'الميدان الكوني لمزاولة المعرفة'، والذي يتموقع حسب كانط في نطاق الدائرة 'العمومية' (وليس الدائرة 'الخصوصية')، حيث تؤدّي 'حرية التفكير' وظيفتها، كان كانط يفترض ويؤكّد على 'الحق في حرية الكلام' المكفول فقط بالنسبة إلى أولئك الذين يمتلكون الصفات المطلوبة للانخراط في ممارسة العقل ومزاولة المعرفة، وأولئك الذين يمكنهم استعمال تلك الحرية بطريقة مسئولة'[12] (منيولو، يصدر قريبا). وينبّه شاترجي إلى أنّ فوكو لم يثر هذه القضية، على الرغم من أنّه كان يستطيع نظراً لأهمّية أبحاثه الخاصة. أنا سوف أخمّن، متّبعا أطروحة شاترجي، بأنّ الشيء الذي لم يكن عند فوكو إنّما كان التجربة الكولونيالية والاهتمام السياسي الذي يحرّكه الجرح الكولونيالي الذي سمح لشاترجي بأن 'يشعر' وبأن 'يرى'

(772) - the 'lesser humans'

فيما أبعد من كانط وفوكو معاً. وهكذا يختم شاترجي هذه المرافعة بالقول، إزاء كانط وفوكو معاً:

«هم المتخصّصون، وهي ظاهرة برزت جنبا إلى جنب مع القبول الاجتماعي العام بمبدأ الدخول غير المقيّد إلى التربية والتعليم... وبألفاظ أخرى، تماما كما أنّنا عنينا بالتنوير حقلا غير مقيّد وكونيّاً مفتوحا أمام ممارسة العقل، كذلك نحن بنينا هيكلا معقّدا ومتمايزا من السلطات التي تحدّد من له الحق في أن يقول ماذا وعن أيّ من الموضوعات.» (1998: 273–274)

يعترف شاترجي، مثل هونتوندجي وفيدرو في أفريقيا (ولكن بشكل مستقلّ أحدهما عن الآخر، بما أنّ 'التأثير' يذهب من أوروبا إلى الولايات المتحدة إلى أفريقيا والهند، وليس بعدُ من خلال المحادثات بين أفريقيا والهند)، بأنَّ العالم الثالث (حسب عبارات بليتش) قد كان غالباً 'المستهلك' لعلم العالم الأوّل؛ و، على غرار زملائه من الأفارقة، يؤسّس شاترجي حجّته على 'الطريقة التي بها تداخل تاريخ حداثتنا مع تاريخ الاستعمار. ولأجل هذا السبب، "نحن" لم نكن قادرين أبدا على الاعتقاد بأنّه يوجد ميدان كونيّ للخطاب الحرّ، غير مكبَّل(773) بالفوارق في العرق والقوميّة.' ويختم شاترجي حجّته قائلا:

«بطريقة أو بأخرى، ومنذ البداية الأولى، نحن قمنا بتخمين جيّد بأنّه، بسبب التواطؤ الوثيق بين المعرفة الحديثة وأنظمة السلطة الحديثة،

(773) - unfettered

نحن سوف نظلّ إلى أبد الآبدين مستهلكين للحداثة الكونية؛ ولن يُنظَر إلينا أبدا باعتبارنا منتجين جدّيين. وإنّه لهذا السبب نحن قد حاولنا، لأكثر من مائة عام، أن نشيح ببصرنا بعيدا عن وهم الحداثة الكونية هذا، وأن نبسط مساحة حيث قد يمكننا أن نصبح خالقين لحداثتنا الخاصة.» (1998: 275)

أتخيّل أنّك قد فهمت المقصود. والحجّة المقدّمة هي مشابهة لحجج أخرى قدّمها غوامان بوما دي أيالا[774] وأطوباخ كوغوانو[775]، في مطلع القرن السابع عشر وفي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، عندما أمسكوا بالمسيحية بين أيديهم. فبدلا من الخضوع يعلوهم هوان المُهان، هم قد تملّكوا المسيحيّة من أجل أن يصفعوا وجوه المسيحيين الأوروبيين بالحجج التي وضعها هنديّ من توانتنسويو[776] ومستعبد إفريقي سابق من الكاراييب كان وصل إلى لندن وكشف النقاب عن لا-إنسانيّة المثل العليا والرؤى والنبوّات التي تتحقق تلقائيّا، الأوروبية (منيولو، 2008).

أجل، فعلاً، إنّ شاترجي على وعي بأنّ القوميين في القرن التاسع عشر والقوميين الهنود قد رفعوا مطالب متشابهة. فعن الاعتراف بعيب الطرق التي بها تعامل القوميون مع حداثت'نا'، لا ينتج بالضرورة أنّ الحلّ هو الارتماء في أحضان حداثتـــــــــــــــــ'هم'. إنّ القضية

(774) - Guaman Poma de Ayala
(775) - Ottobach Cugoano
(776) - Tawantinsuyu

هي هذه: شكراً جزيلا، إيمانويل كانط. أمّا الآن، فدعونا نكتشف كيف علينا[13] أن نتابع 'حداثتنا'، حالما بلغنا سنّ الرشد مع حصول الهند على الاستقلال في سنة 1947 وطردنا المستعمرين البريطانيين ومؤسساتهم ومثلهم العليا عن التقدّم والنموّ والحضارة. نحن لدينا، إن جاز التعبير، طرقنا 'الخاصة' في الكينونة. وفي الواقع، أنا سوف أترجم شاترجي في مفرداتي الخاصة: 'نحن نعرف أنّه علينا أن ننزع الاستعمار(777) عن الكينونة، وكي نفعل ذلك علينا أن ننزع الاستعمار عن المعرفة'. تلك هي النقاط التي طرحها هونتوندجي وفيدرو.

وهذا سوف يقودني إلى المثال الثالث.

في مقال بليتش، قامت الأنثروبولوجيا (نعني الاختصاص الغربي المسمّى بهذا الاسم) بتنزيل العالم الثالث في نطاق توزيع العمل العلمي الذي أعاد تنظيم سياسات المعرفة إبّان الحرب الباردة. والآن، فإنّه ليس سرّا أنّه من الناحية الكمّية أغلبيّة علماء الأنثروبولوجيا، رجالا ونساء، كانوا من البيض ومن الأمريكيين-الأوروبيين. ومع ذلك، فإنّ الأنثروبولوجيا بما هي اختصاص هي تجد محرابها في العالم الثالث. ومن ثمّ ماذا سيكون على أنثروبولوجيّ من العالم الثالث أن يفعل عندما يكون (أو تكون) جزءً من 'موضوع الدراسة' الخاص بأنثروبولوجيّ من العالم الأوّل ؟ إنّها لوضعيّةٌ غير مريحة هي تلك التي تمّت مواجهتها في مقالات هونتوندجي المذكورة آنفا. وإنّ أحد الأجوبة على السؤال هو أنّ الأنثروبولوجي من العالم الثالث سوف يقوم بنفس العمل

---

(777) - to decolonize

ويسأل أسئلة مشابهة لتلك التي يطرحها الأنثروبولوجي من العالم الأوّل،والفرق سوف يكون أنّه (أو أنّها) سوف 'يدرس' الناس الذين يعيشون في بلده (أو بلدها). سوف توجد تنويعات تتوقّف عمّا إذا كان القوميون في بلد معيّن 'أصليين'[(778)] أو 'منحدرين من سلالة أوروبية'. كان في العادة أمرا مقبولا أكثر أنّ علماء الأنثروبولوجيا في العالم الثالث سوف يكونون منحدرين من سلالة أوروبية- على سبيل المثال، في جنوب أمريكا، جنوب إفريقيا أو أستراليا. والنتيجة النهائية هي عموماً أنّ البحث الأنثروبولوجي في المناطق المستعمَرة سابقا، سوف يكون تابعا وتالياً للأنثروبولوجيا كما هي مدرَّسة وممارَسة في العالم الأوّل- لاشيء هنا بجديد أو مثير للانتباه.

إنّ الجدّة المثيرة إنّما تأتي عندما تصبح ماوريّة[(779)] عالمة أنثروبولوجية وتمارس الأنثروبولوجيا بوصفها ماوريّة أكثر من كونها تدرس الماوري بوصفها عالمة أنثروبولوجية. دعني أفسّر الأمر، وأن أبدأ بقولة من كتاب لندا ت. سميث **تحرير المناهج من الاستعمار: البحث العلمي والناس الأصليين** (1999)[(780)]. ثمّة مقطع من الفصل الأوّل يحمل عنواناً له 'في الكائن البشري':

«إنّ إحدى الخصائص المفترضة للناس البدائيين هي كوننا لم نكن نستطيع استعمال أذهاننا أو عقولنا. لم نكن نستطيع اختراع الأشياء، لم

---

(778) - 'natives'

(779) - a Maori. – الماوري هم السكان الأصليون في نيوزيلندا.

(780) - Linda T. Smith, *Decolonizing Methodologies : Research and Indigenous Peoples.*

نكن نستطيع خلق المؤسسات أو التاريخ، لم نكن نستطيع أن نتخيّل، لم نكن نستطيع أن ننتج[14] أيّ شيء له قيمة، لم نكن نعرف كيف استخدام الأرض والموارد الأخرى من العالم الطبيعي، نحن لم نمارس 'فنون' الحضارة. وبسبب فقدان هذا النوع من القيم، نحن نجرّد أنفسنا، ليس فقط من الحضارة، بل من البشريّة نفسها. وبكلمات أخرى، نحن لم نكن 'بشراً بشكل كامل'؛ بعضنا لم يكن يُعتبَر بشراً حتّى بشكل جزئيّ. **إنّ الأفكار حول ما يُحسب بوصفه بشراً وبالاقتران مع سلطة تعريف الناس باعتبارهم بشراً أو لا بشراً هي قد كانت مسجّلة بعدُ في شفرة**[781] **الخطابات الإمبريالية والكولونيالية قبل فترة النزعة الإمبريالية التي نغطّيها هنا.**»(1999: 25)

كلاّ، هي لم تعد تمارس الأنثروبولوجيا الغربية: على وجه الدقّة هي بصدد تحويل جغرافيا التفكير[782] وإدراج الوسائل الأنثروبولوجية في صلب الكسمولوجيا والإيديولوجيا الماوريّة (بدلا عن الغربية). إنّ الصين بلد رأسماليّ، لكنّني لن أقول إنّ الصين 'هي بصدد ممارسة الرأسمالية الغربية'. من المؤكّد أنّ ثمّة مصلحة خاصة أو ذاتية[783] في حركة سميث كما أنّه ثمّة مصلحة خاصة أو ذاتية لدى علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين الذين هم بصدد ملاحظة الماوري. والفرق

---

(781) - encoded

(782)- reasoning

(783) - self-serving interest. خدمة المصالح الذاتية. لكنّ التعبير هنا مدعوّ إلى الإشارة إلى موقف أخلاقي إيجابي: خدمة الذات، بدلا من خدمة الغير.

الوحيد هو أنّ مصالح الذات[784] هي لا تتطابق دائما، والماوريون لم يعودوا قابلين لأن يكونوا الموضوعَ الملاحَظ من طرف علماء الأنثروبولوجيا الأوروبيين. حسنٌ، لقد تكوّنت لديك فكرة عن العلاقات المتبادلة بين سياسات الهوية وبين الإبستيمولوجيا. كان يمكنك بلا ريب أن تكون ماوريّاً وعالماً انثروبولوجيّا، ولكونك عالما انثروبولوجيّا أنت تلغي واقع كونك ماوريّاً أو كاريبيّا أسود أو أيمارا[785]. أو أنّك تستطيع أن تأخذ بالخيار الديـ-كولونيالي: أن تشترك في صناعة المعرفة من أجل 'المضيّ قدماً' بقضية الماوري بدلا من 'المضيّ قدماً' بالاختصاص (مثلا بالأنثروبولوجيا).لماذا قد يكون أحدهم معنيّاً بالمضيّ قدماً في الاختصاص إن لم يكن إمّا من أجل الاغتراب أو من أجل المصلحة الذاتية؟

إذا ما انخرطت في الخيار الديـ-كولونيالي ووضعت الأنثروبولوجيا 'في خدمتك' مثلما فعلت سميث، فأنت تنخرط في تحويل جغرافية العقل- في كشف الحجاب عن السياسة الجغرافية والسياسية الجسدية للمعرفة وفي التشريع[786] لها. ويمكنك أيضا أن تقول إنّه يوجد أنثروبولوجيون غير-ماوريين[787] عن المنحدرين من سلالة أورو-أمريكية هم بالفعل في صفّ الماوريين ومعنيّون بسوء معاملتهم وهم يعملون بالفعل على معالجة الوضعية.في هذه الحالة، كان يمكن لعلماء

(784) - self-interest

aymara - (785)

(786) - enacting

(787) - non-Maori

الأنثروبولوجيا أن يتّبعوا طريقين مختلفين. أحدهما سوف يكون في خطّ الأب بارتلومي دو لاس كساس [788]وخطّ الماركسية (الماركسية هي اختراع أوروبي مستجيب لمشاكل أوروبية). عندما التقت الماركسية مع 'الشعوب الملوّنة'، رجالا أو نساء، أصبحت الوضعية متوازية مع الأنثروبولوجيا: أن تكون ماوريّاً (أو أيمارا، أو كاريبيّا من أصل إفريقي، مثل إيمي سيزار أو فرانس فانون) هي ليست بالضرورة علاقة سلسة أو مريحة لأنّ الماركسيّة تفضّل العلاقات الطبقية فوق التراتبات العرقية والمعياريّة البطركيّة والجنسية-الغيرية[789]. أمّا الطريق الآخر فسوف يكون 'الاستسلام' [790]لقيادة الانثروبولوجيين الماوريين أو الأيماريين والاشتراك معهم في الخيار الديـ-كولونيالي. إنّ سياسة الهوية [791]هي مختلفة عن السياسة الهوويّة[792]- الأولى هي مفتوحة أمام أيّ كان يرغب في الانضمام، في حين أنّ الثانية هي تميل نحو أن تكون محصورة بواسطة التعريف الخاص بهوية معيّنة.

أنا لا أقول إنّ أنثروبولوجيًّا من الماوري يمتلك امتيازات إبستميّة على أنثروبولوجيّ نيوزيلنديّ منحدر من سلالة إنجليزية (أو أنثروبولوجي بريطانيّ أو من الولايات المتحدة). بل أنا أقول إنّ أنثروبولوجيّا نيوزيلنديّا منحدرا من سلالة إنجليزية هو لا يمتلك أيّ

(788) - Father Bartolome de las Casas. أسقف إسباني (1566-1474) عمل في المكسيك ولُقّب بـ"رسول الهنود"، ناضل من أجل رفع الظلم عنهم.

(789) - heterosexual

(790) - to 'submit'

(791) - politics of identity

(792) - identity politics

حقّ في أن يقود 'المحلّيين' فيما هو حسن أو سيّء بالنسبة إلى سكّان الماوري. ذلك هو على وجه الدقّة **المشكل** الذي ظهر في تقرير [15] **مجلّة هارفارد الدولية**، عندما اعتقد فريق من الخبراء من الولايات المتحدة بأنّهم يستطيعون فعلاً أن يقرّروا ما هو حسن وما هو سيّء بالنسبة إلى 'البلدان النامية'. صحيح أنّ هناك عديد المحلّيين[793] في البلدان النامية الذين انقادوا، بسبب الكسمولوجيا الإمبريالية والرأسمالية، إلى الاعتقاد (أو ادّعوا أنّهم اعتقدوا) بأنّ ما هو حسن بالنسبة إلى البلدان المتقدّمة هو حسنٌ بالنسبة إلى البلدان المتخلفة، وكذلك بسبب أنّ الأولى تعرف 'كيف تصل إلى هناك' وتستطيع أن تمهّد الطريق أمام البلدان المتخلّفة للبلوغ إلى نفس المستوى. أنا أقول فقط، متّبعا في ذلك قولة فيردو ('أيّها الإفريقيّ، اعرف نفسك')، بأنّها لفرصة جيّدة أنّ سكّان الماوري سوف يعرفون ما هو حسن أو سيّء بالنسبة إليهم أفضل من خبير من هارفارد أو من أنثروبولوجيّ أبيض من نيوزيلندا. وأنّها فرصة جيّدة أيضا أنّ خبيراً من هارفارد بإمكانه أن 'يعرف' ما هو حسن بالنسبة إليه أو إليها، بالنسبة إلى شعبه أو شعبها، حتى عندما يظنّ أو تظنّ أنّهم يقرّرون ما هو حسن بالنسبة 'إليهم'، إلى البلدان المتخلّفة والشعب.

إذا عدنا إلى الشاهد المأخوذ من نصّ سميث، فإنّه سوف يكون من الممكن أيضا الاعتراض على الفقرة المستشهَد بها آنفاً، بأنّ 'النحن'

---

(793) - the locals

[794]تشجب تصوّرا ماهويّاً لكينونة الماوري أو أنّ 'النحن' في الواقع هي ليست موقفا يمكن الدفاع عنه في الوقت الذي انتهت فيه نظريات ما بعد الحداثة بالفعل من فكرة الذات المتّسقة والمتجانسة، أكانت فردية أم جماعية. ولكن...لنتذكّر شاتردجي. سوف يكون الأمر جيّدا ومريحا بالنسبة إلى الذوات الغربية الحديثة (أعني تلك المتجسّدة في لغات الحداثة الغربية وذاكرتها وكسمولوجيّتها، حداثتــــــــــــــــ'هم').
لن يكون الأمر ملائما بالنسبة إلى فيلسوف ماوري أو أيماري أو غانيّ أو بالنسبة هنديّ من كلكوتا، الذين هم ذوات حديثة/ كولونيالية[795] والذين يودّون أن تكون لنا 'حداثتنا' بدلاً من الاستماع إلى النقاد الطليعيين لما بعد الحداثة أو الخبراء الغربيين عن البلدان المتخلفة التي في طريق النموّ. وهكذا، تأتي السياسة الجغرافية للمعرفة إلى موقع الصدارة. توجد هناك أنواع عدّة من 'حداثتنا' حول العالم-في غانا والهند والماوري والكاريبب من أصل إفريقي ومن شمال إفريقيا ومن العالم الإسلامي في تعدّده الواسع-، بينما يوجد حداثتــــــــ'هم' الواحدة في ظلّ 'تغاير أو عدم تجانس' [796] فرنسا وانجلترا وألمانيا والولايات المتحدة.

إذا ما حصلت لديك فكرة عمّا يعنيه تحويل جغرافيا العقل وتشريع السياسة الجغرافية للمعرفة، فأنت سوف تفهم أيضا ما يعنيه الخيار الديــ-كولونيالي بعامة (أو الخيارات الديــ-كولونيالية في كلّ تاريخ

(794) - that 'we'
(795) - modern / colonial
(796) - heterogeneity

خاص وتاريخ محلّي). ذلك يعني، في المقام الأوّل، الانخراط والمشاركة في **العصيان الإبستميّ**، كما هو واضح في الأمثلة الثلاثة التي قدّمتها. إنّ العصيان الإبستميّ هو ضروريّ للاضطلاع **بالعصيان المدني** (غاندي، مارت لوثر كينغ) إلى نقطة اللاعودة. لم يكن يمكن للعصيان المدني، في إطار الإيبستيمولوجيا الغربية الحديثة (ولنتذكّر: في اليونانية واللاتينية، وفي ستّ من اللغات الحديثة والإمبريالية الأوروبية الدارجة أو العامية[797])، أن يقود إلاّ إلى إصلاحات، وليس إلى تغييرات. ولهذا السبب البسيط، فإنّ مهمّة التفكير الديـ-كولونيالي والتشريع للخيار الديـ-كولونيالي في القرن الحادي والعشرين إنّما يبدآن من فكّ الارتباط: من أفعال العصيان الإبستميّ.

IV

في الحالات الثلاث جميعا (وأطروحتي نفسها باعتبارها حالة رابعة) كنت قد أكّدت على السياسة الجغرافية للمعرفة التي هي ما يصادفنا على نحو أكثر قوّة، على الرغم من أنّ السياسة الجسدية للمعرفة هي واضحة تماما في كلّ هذه الحالات. ماذا[16] أعني بالسياسة الجسدية للمعرفة؟ إنّ فرانس فانون هو مفيد مرة أخرى لتمهيد الطريق، وأنا لا أفعل ذلك عبر هومي بهابها[798] بل عبر قراءة لفيس غوردن وسيلفيا وينتير لكتابات فانون.

(797) - vernacular
(798) -Homi Bhabha

قبل ذلك، لابدّ من وضع تنبيه. كثيرون كانوا قالوا وكتبوا حول مفهوم ميشال فوكو عن السياسة الحيوية[799]. تحيل السياسة الحيوية على انبثاق تكنولوجيات الدولة (وبتعبير كلاسيكي أكثر، استراتيجيات الدولة) في التحكّم في السكّان، والذي يعمل جنباً إلى جنب مع انبثاق الدولة-الأمة الحديثة. كرّس فوكو انتباهه غالباً نحو أوروبا، لكنّ هكذا تكنولوجيات كانت مطبّقة أيضا على المستعمرات. في الأرجنتين (وجنوب أمريكا عموما) على سبيل المثال، كان الضغط من أجل اليوجينيا أو علم تحسين النسل[800] نحو نهاية القرن التاسع عشر قد تمّت دراسته بالتفصيل في وقت لاحق. إنّ الفروق بين البيو-السياسة في أوروبا والبيو-سياسة في المستعمرات إنّما تكمن في التمييز العنصري بين السكّان الأوروبيين (حتى عندما تتمّ إدارتهم على المستوى البيو-سياسي من قِبل الدولة) وبين سكّان المستعمرات: الذين يُعدّون أقلّ من الإنسان، أو ما تحت الإنسان، كما أشارت إلى ذلك سميث. بيد أنّه من المهمّ أيضا أن نتذكّر أنّ التقنيات البيو-سياسية المشرّعة حول سكّان المستعمرات قد عادت القهقرى على أوروبا مثل قذيفة ارتدادية[801] إبّان الهولوكوست. وكثيرون سبق أن أكّدوا على استعمال التقنيات الكولونيالية المطبَّقة على السكان غير الأوروبيين من أجل التحكّم في السكّان اليهود وإبادتهم. هذا الاعتبار حوّل جغرافيا العقل وأنار واقع كون المستعمرات لم تكن حدثا ثانويّا وهامشيّا في

(799) - bio-politics
(800) - eugenics
(801) - boomerang

تاريخ أوروبا بل، على الضد من ذلك، إنّ التاريخ الكولونيالي هو المركز غير المعترَف به في صنع أوروبا الحديثة.

وهكذا فإنّ السياسة الجسدية[802] هي الجانب المظلم والنصف الناقص من السياسة الحيوية[803]: فالسياسة الجسديّة تصف التكنولوجيات الديـ-كولونيالية التي تمّ سنّها من طرف الأجساد التي تحقّقت من أنّها منظور إليها على أنّها أقلّ من إنسانية، في اللحظة التي تحقّقت فيها من أنّ عملية وصفها على أنّها أقلّ من إنسانية إنّما كانت هي ذاتها اعتبارا لا-إنسانيّا جذريّاً. وهكذا، فإنّ نقص الإنسانية يجد مكانه في صلب الفاعلين والمؤسّسات والمعارف التي كان لها الغطرسة الكافية لأنْ تقرّر بأنّ بعض الناس الذين لا يحبّونهم كانوا أقلّ من بشر. إنّ السياسة الجسديّة هي مكوّن أساسيّ للتفكير الديـ-كولونيالي والفعل الديـ-كولونيالي والخيار الديـ-كولونيالي.

تاريخيّاً، انبثقت السياسة الجغرافية للمعرفة في 'العالم الثالث' احتجاجا على التوزيع الإمبريالي للعمل العلمي الذي رسم بليتش خارطته. وقد عرفت السياسة الجسدية للمعرفة تجلّياتها الأكثر وضوحاً في الولايات المتحدة، كنتيجة لحركة الحقوق المدنية. من كان الفاعلون الرئيسيون في السياسة الجسدية للمعرفة؟ النساء- أوّل امرأة بيضاء، سرعان ما انضمّت إليها نساء من لون آخر (وبالارتباط مع السياسة

(802) - body-politics
(803) - bio-politics

الجغرافية، سُمّي ذلك باسم 'نساء العالم الثالث'[804])؛ باحثون وناشطون لاتينيون ولاتينيات؛ أمريكيون من أصل إفريقي وأمريكيون أصليون، بشكل أساسي.

من حيث المفهوم، انبثقت السياسة الجسدية للمعرفة بشكل أحشائيّ[805] في كتاب فرانس فاتنون **جلد أسود، أقنعة بيضاء**[806]:

«في ردّ فعله ضدّ النزعة الدستورانية للقرن التاسع عشر، أكّد فرويد من خلال التحليل النفسي على أن يؤخذ العامل الفردي في الحسبان. لقد استبدل نظرية نشوء النوع[807] بالمنظور المتعلّق بنشوء الفرد[808]. سوف نرى أنّ اغتراب الإنسان الأسود ليس مسألة [17] فردية. وبجانب علم نشوء النوع وعلم نشوء الفرد يوجد علم نشوء المجتمع[809]. وبمعنى ما، طبقا لآراء لوكونت وداماي[810] دعونا نقول إنّ المسألة تتعلق بضرب من التشخيص الاجتماعي[811].» (10) (1967 [1952]: 11)

إنّ علم نشوء المجتمع[812] الذي افترعه فانون إنّما يضع حدّا

(804) - third world women
(805) - viscerally
(806) - *Black Skin, White Masks*
(807) - phylogenetic
(808) - ontogenetic
(809) - sociogeney
(810) - Leconte and Damey
(811) - sociodiagnostic
(812) - sociogenesis

للفرضيات والنتائج العلمية التي ترتبط بـ«طبيعة» الكائنات الإنسانية ويرسم حدود النظريات العلمية من التطوّر إلى علوم الأعصاب من حيث قدرتها على حسم المسألة فيما يتعلق بـ«الطبيعة الإنسانية». لا يعني ذلك القول بأنّ النظريات العلمية من التطوّر إلى علوم الأعصاب ليس لديها ما تقول حول الطابع المادّي للعضويات الحيّة التي تحرّكها المنظومات العصبية، بل أنّ ثمّة عدّة آلاف من الأميال تفصلها عن أن تبلغ إلى استنتاج حول 'الطبائع الإنسانية'. وفضلا عن ذلك، فإنّ علم نشأة المجتمع لا يموقع أصوله في خلق العالم من طرف الله أو الانفجار الكبير، بل في تكوّن العالم الحديث/ الاستعماري الذي يضع الزنوج[813] في الدرجة السفلى من فكرة عصر النهضة عن الإنسان والكائنات الإنسانية. إذْ هذا هو علم نشأة المجتمع: أنّه ليس هناك معرفة حول نشوء النوع أو حول نشوء الفرد يمكن أخذها في الحسبان في اللحظة التي كان فيها فانون في باريس وسمع ذلك الطفل الذي كان يخاطب أمّه قائلا في دهشة وتعجّب، 'انظري يا أمّي، هناك زنجي!'. فخصّص فصلا كاملا لوصف تلك اللحظة.

هذا الفصل موضع السؤال قد تمّت ترجمته إلى الإنجليزية بطريقة مثيرة للاهتمام تحت عنوان «واقعة السواد» أو «واقعة الزنوجة»[814]. هي ترجمة موجّهة بطريقة وضعانيّة جدّا، وأنطيقيّة[815] جدّا [متعلّقة بالكائن بمجرّده]، من شأنها أن تركّز نظر القارئ على السطح: انظر إلى

(813) - the Negros
(814) - 'the Fact of Blackness'
(815) - ontic

'الواقعة'، ولا تسأل أسئلة أنطولوجيّة [عن معنى الكينونة]. وهنا علينا أن نقرأ عنوان الفصل في الفرنسية: **'التجربة المعيشة للأسود'**[816]. ذلك بأنّ ما يحمله العنوان الأصلي إلى موضع الصدارة هو **التجربة** وليس **الواقعة**. ولكن ليس 'التجربة بعامة'، هي التي سيتمّ تأسيسها على مفهوم عن 'الكائن الإنساني' متصوَّرا في ظلّ المعرفة الأوروبية المهيمنة والأفكار الحديثة وما بعد الحديثة التي نمذجت[817] المفهوم الكوني عن الإنسانية (كما في الإعلان العالمي لحقوق الإنسان). كلّ ذلك هو جيّد لكنّه غير مهمّ تماما بالنسبة إلى النقطة التي يطرحها فانون: إنّ 'التجربة المعيشة للزنجي' قد تمّ تشكيلها في ظلّ المنبت الجذري للعالم الحديث/ الكولونيالي، انطلاقا من المكانة التي أعطتها المسيحية إلى السود (أبناء حام) ومن واقع أنّ المسيحية قد تحوّلت إلى القوة الإيبستيميّة القائدة في تصنيف الشعوب والأماكن في القرن السادس عشر عندما أصبحت العبوديّة غير قابلة للتمييز عن الزنوجة. وانطلاقا من ذلك هي كانت إطاراً مخصوصاً للأبعاد الاجتماعية والنفسانيّة حيثما يمكن 'للتجربة المعيشة' للزنج أن تكون مشكّلَة دوماً حسب فراسة[818] وعلى عينيّ الرجل الأبيض. وإنّ سلفيا وينتر[819] قد لخّصت هذا المرتكز المفهوميّ والتجريبيّ حينما قالت إنّ 'المفهوم التفسيري الذي سنّه فانون عن **علم** نشوء **المجتمع** الموضوع في الصدارة

(816) - *'L'expérience vécue du Noir'*
(817) - modeled
(818) - in the gaze
(819) - Sylvia Wynter

كجواب في الضمير الغائب عن تساؤله الخاص في ضمير المتكلم' إنّما طرح السؤال:'ماذا يعني أن يكون المرء زنجيّاً ؟'. وانطلاقا من هذه النقطة، لم يعد السؤال متعلّقا بأن **ندرس الزنجي** باستعمال العتاد الذي توفّره علوم الأعصاب والعلوم الاجتماعية والعلوم المشابهة، بل إنّ **الزنجيّ اليوم** هو الذي انخرط في صناعة المعرفة من أجل نزع الطابع الاستعماري أو الكولونيالي[820] عن المعرفة التي كانت مسئولة عن استعماريّة أو عن كولونياليّة[821] كينونته. إنّ حركة فانون هي في كرّة واحدة فكّ-ارتباط إيبستيميّ وعصيان إيبستيميّ. وإنّ الخيار الدي-كولونيالي في الإيبستيمولوجيا والسياسة قد أخذ في الطيران.

V [18]

نحن الآن في وضع يمكّننا من أن نوسّع الجهاز الصوري للتلفّظ لدى بنفينست حتى نأخذ في الاعتبار صناعة المعرفة والتفاوت العالمي بين القوى في صناعة المعرفة الذي أتينا على وصفه في الأقسام السابقة.

إنّ صناعة المعرفة في العالم الحديث/ الكولونيالي هي في آن واحد معرفةٌ عليها يرتكز المفهوم الحقيقي لل'حداثة'، وهي الحكم والضامن للمعرفة المشروعة والمستدامة. وكان فاندانا شيفا[822] قد اقترح عبارة

---

(820) - to de-colonize
(821) - coloniality
(822) - Vandana Shiva

'الثقافات الأحادية العقل'[823] من أجل وصف المعرفة الإمبريالية الغربية، ووصف كلّيانيتها وتطبيقها غير الديمقراطي على الصعيد الإبستيمولوجي (11).

إنّ صناعة المعرفة تفترض شفرة سيميائيّة (لغات، صور، أصوات، ألوان/ الخ.) متقاسَمة بين المستعملين في تبادلات سيميائيّة. وذلك سلوكٌ إنسانيّ مشترَك (وأودّ أن أقول هو سلوك أيّ كائن عضوي حيّ، بما أنّه[824] من دون 'معرفة' لا يمكن للحياة أن تستمرّ). وعبر طريق مختصرة من الشروط العامة لصناعة المعرفة بين الكائنات الإنسانية بالمعنى الواسع (أي من دون معياريّة عرقيّة أو جنسية/ جندريّة) إلى صناعة المعرفة في تنظيم المجتمع، خُلقت المؤسّسات بحيث تقوم بوظيفتين: تدريب الأعضاء الجدد (المطيعين معرفيّاً) ومراقبة الداخلين وما من شأن صناعة المعرفة أن تسمح به أو تنكره أو تحطّ من قيمته أو تحتفي به.

إنّ صناعة المعرفة التي ترسّخت مع الأهداف الإمبريالية/ الكولونيالية، من عصر النهضة الأوروبية إلى الليبرالية الجديدة للولايات المتحدة (نعني، الاقتصاد السياسي كما قدّمه ف. أ. هايك[825] وملتون فريدمان)، التي قادت الطور الأخير من العولمة (من رونالد ريغان إلى انهيار وال ستريت)، هي قد تأسّست –كما أشرنا

(823) - 'monocultures of mind'
(824) - since
(825) - F. A. Hayek

إلى ذلك سابقا- في نطاق لغات مخصوصة، وفي مؤسّسات ومناطق جغرافية وتاريخية مخصوصة. إنّ اللغات التي تمّت بها الصناعة الإمبريالية للمعرفة في الغرب (والتعريف الذاتي للغرب- غرب أورشليم- من طرف فاعلين اجتماعيين نظروا إلى أنفسهم باعتبارهم مسيحيين غربيين)، هي لغات كانت تُمارَس (نطقاً وكتابةً) من طرف فاعلين اجتماعيين (من طرف كائنات إنسانية) يقطنون في مكان جغرافي-تاريخي مخصوص، مجهّزين بذاكرات [826] مخصوصة يقول الفاعلون أنّهم بنوها وأعادوا بناءها ضمن سيرورة خلقٍ لهويتهم الخاصة، المسيحية، الغربية والأوروبية.

باختصار، إنّ جهاز التلفّظ الصوري هو الجهاز الأساسي من أجل الانخراط في صناعةٍ للمعرفة، مؤسّساتية وذات أهداف معلنة، موجَّهة جغرافيّاً وسياسيّاً. في الأصل كان علم اللاهوت هو الإطار المفهومي والكسمولوجي الشامل لصناعة المعرفة، حيث ينخرط الفاعلون الاجتماعيون وحيث يتمّ خلق المؤسّسات (الأديرة، الكنائس، الجامعات، الدول، الخ.). وإنّ العلمنة، في القرن الثامن عشر، قد أزاحت اللاهوت المسيحي وأخذت الفلسفة العلمانية والعلم العلماني مكانه. إنّ الإطارين، اللاهوتي والعلماني، كليهما قد وضعَا أساسهما التاريخي بين قوسين، وبدلا من ذلك، جعلاَ من اللاهوت والفلسفة / والعلم إطاراً للمعرفة ما وراء الموقع الجغرافي-التاريخي وما وراء موقع الجسد [البشري]. إنّ الذات في المعرفة اللاهوتية هي متوقّفة على

(826) - memories

أوامر الربّ في حين أنّ الذات في الفلسفة العلمانية هي متوقّفة على العقل، على الذهن/ الأنا الديكارتي وعلى العقل الترنسندنتالي الكانطي. وهكذا، فإنّ المعرفة الإمبراطورية الغربية إنّما كانت منصهرة في اللغات الإمبريالية الغربية وكانت مؤسَّسة على نحو لاهوتي-سياسي وعلى نحو أنويّ-سياسي(827). هذا النحو من التأسيس هو يمنح مشروعيّة للفرضيات والمطالب القائلة بأنّ المعرفة كانت ما وراء الأجساد والأماكن، وأنّ اللاهوت المسيحي والفلسفة العلمانية والعلم العلماني هي حدود [19] صناعة المعرفة ما وراءها وبجانبها تكون كلّ معرفة أخرى ناقصة: إنّ الفولكلور والأسطورة والمعرفة التقليدية قد تمّ اختراعها من أجل إصباغ المشروعية على الإبستيمولوجيا الإمبريالية.

إنّ السياسة اللاهوتية والسياسة الأنويّة (828)للمعرفة هي بذلك قد وضعت [منزلة] الجسد في صناعة المعرفة بين قوسين (مينيولو، 2007 أ). ومن خلال موقعة المعرفة في الذهن وحده، ووضع 'الصفات الأخرى' (المشاعر، العواطف، الرغبات، الغضب، الإهانة،الخ.) بين قوسين، يفترض الفاعلون الاجتماعيون، الذين حدث أنّهم كانوا من البيض، يقطنون ناحية أوروبا/ أو ناحية المسيحية الغربية، ويتكلّمون لغات مخصوصة، أنّ ما كان صحيحا بالنسبة إليهم في ذلك المكان وما كان يلبّي مشاعرهم وعواطفهم ومخاوفهم وغضبهم إنّما كان في واقع

(827) - ego-politically
(828) - theo- and ego-politics

الأمر صالحا وسائغاً بالنسبة إلى بقية الكوكب وبالتالي أنّهم المستودع والضامن والخالق والموزّع للمعرفة الكونية.

وفي مسار تشريع المنظومة الأوروبية للاعتقاد ولبنية المعرفة على الصعيد العالمي، شعرت الكائنات الإنسانية التي لم تكن مسيحيّة بأنّها لم تكن تسكن الذاكرة الأوروبية، من اليونان وعبر روما، ولم تكن متأقلمة مع اللغات الأوروبية الإمبريالية الحديثة الستّ، وبصراحة، لم تكن تهتمّ كثيرا حول كلّ ذلك حتى تفطّنت إلى أنّ المتوقَّع منها والمطلوب منها هو أن تخضع لما سنّته أوروبا (وفي القرن العشرين لما سنّته الولايات المتحدة أيضا) من معرفة واعتقاد وأسلوب حياة ورؤية للعالم.

إنّ ردود الفعل ضدّ هذا الموقف قد أتت، منذ القرن السادس عشر، من كلّ أنحاء المعمورة، لكنّ السياسة اللاهوتية والسياسة الأنويّة للمعرفة هي قد نجحت في أن تسود عبر مؤسّسات مدعومة اقتصاديّاً (من جامعات ومتاحف ووكالات ومسؤولين في الدولة وجيوش، الخ.). أمّا الآن فإنّ نوعيّة ردود الفعل التي أحيل عليها هي تلك الردود التي نجمت عن صناعة وإعادة صناعة القالب الكولونيالي للسلطة: بنية مفهوميّة مركّبة هي التي قادت الأفعال في مجال الاقتصاد (استغلال العمل وتملّك الأرض/ الموارد الطبيعية) وقادت شكل السلطة[829] (الحكومة، القوى العسكرية) الجندر/ الجنسانية والمعرفة/ الذاتيّة). وبما أنّ ردود الفعل التي أحيل عليها كانت ردود فعل على

(829) - authority

القالب الاستعماري للسلطة، فإنّني سوف أصف هكذا ردود فعل بأنّها ردود ديــ-كولونيالية[830] (منيولو، 2007ب). والحالات / الأمثلة التي قدّمتها في القسم III هي تبيّن أيضا أنّ ما يجري في هكذا ردود هو أنّ السياسة الأنويّة الديــ-كولونيالية للمعرفة قد واجهت الافتراضات الإمبريالية المستندة استناداً سياسيّا-لاهوتيّا وسياسيّا-أنويّاً إلى كونيّةِ صناعة المعرفة الغربية والتأسيس المؤسّساتي الغربي.

بيد أنّه لا يزال هناك بعدٌ آخر في السياسة الديــ-كولونيالية للمعرفة على قدر من الأهمّية بالنسبة إلى أطروحتي: إنّ الزعم بأنّ صناعة المعرفة من أجل الرفاهية بدلا من صناعتها من أجل مراقبة وإدارة السكان لأهداف إمبريالية يجب أن تأتي من التجارب والحاجات المحلّية بدلا من أن تأتي من التجارب والحاجات الإمبريالية المحلّية مسقطَة على جملة الكوكب، هو زعمٌ يستدعي بذلك السياسة الجسدية[831] للمعرفة. لماذا؟ لأنّه ليس فقط المناطق والأمكنة حيث لم تكن اللغات الإمبريالية متكلَّمة منذ الأجداد والتي كانت غريبة عن تاريخ اليونان واللاتين، هي قد جُرِّدت من أهليتها[832]، وليس فقط كان التجريد من الأهليّة محشوّاً مع المنتوج المعرفي وصناعة المعرفة في الأجساد والمؤسّسات، حيث الضمان المفهومي لليونان واللاتين يضفي مشروعية على الاعتقاد في أنّهم يسكنون في مجال الكوني، بل الأجساد أيضا. إنّ العنصريّة، كما نحسّ بها اليوم، إنّما كانت نتيجة اختراعين مفهوميّين للمعرفة

(830) - de-colonial
(831) - body-politics
(832) - disqualified

الإمبريالية: أنّ بعض الأجساد قد كانت أدنى من بعض الأجساد الأخرى، وأنّ الأجساد الدنيا كانت تحمل[20] ذكاءً أدنى. إنّ ظهور السياسة الجسديّة للمعرفة هو السند الثاني للتفكير الديـ–كولونيالي والخيار الديـــ–كولونيالي.

لا يزال بإمكانك القول بأنّه ثمّة 'أجساد' و'مناطق' في حاجة إلى قيادة من طرف 'الأجساد' و'المناطق' التي وصلت هناك أوّلا وتعرف كيف ينبغي التصرّف. وبصفتك ليبراليًّا شريفا عليك أن تعترف بأنّك لا تريد أن 'تفرض' معرفتك وتجربتك بل أن 'تعمل مع المحلّيين'. لكنّ المشكل هو أيّة أجندة سوف يتمّ تنفيذها، أجندتك أم أجندتهم؟ لنعد إذن إلى شاترجي وسميث.

يفترض التفكير الديـــ–كولونيالي فكّ–الارتباط (إبستيميّاً وسياسيّاً) عن شبكة المعرفة الإمبريالية (المؤسّسة على اللاهوت السياسي والأنويّة السياسية) وعن إدارة المعرفة في شكل تخصّصات[833]. وثمّة موضوع مشترك للحديث اليوم، بعد الأزمة المالية في وال ستريت، هو 'كيف ننقذ الرأسمالية'. أمّا السؤال الديـــ–كولونيالي فهو سوف يكون: 'لماذا تريد أن تنقذ الرأسمالية وليس إنقاذ الكائنات الإنسانية؟' لماذا ننقذ كياناً مجرّدا ولا ننقذ الحياة البشرية التي ما انفكّت الرأسماليّة تدمّرها ؟ في السياق نفسه، نقول إنّ السياسة الجغرافية والسياسة الجسديّة للمعرفة والتفكير الديـــ–كولونيالي والخيار الديـــ–كولونيالي هي تضع الأرواح البشرية والحياة

---

(833) - disciplinary management

عموماً[834] في المقام الأوّل بدلاً من وضع مزاعم حول القيام ب'تغيير شامل للاختصاصات'. ولكن علينا أن نضيف أنّ التفكير الديـــ-كولونيالي، حتى وهو يدّعي وضع الحياة والأرواح البشرية في المقام الأوّل، فهو ليس بصدد توحيد القوى مع 'سياسة الحياة في ذاتها' كما قدّمها نيكولاس روز (2007). إنّ 'سياسة الحياة في ذاتها' لدى روز هي التطوّر الأخير في 'تسليع[835] الحياة' و'السلطة الحيوية'[836](كما قدّمها فوكو). ضمن 'سياسة الحياة في ذاتها' ما يوحّد القوى هي الإستراتيجيات السياسية والاقتصادية من أجل مراقبة الحياة في نفس الوقت الذي يتمّ فيه خلق مستهلكين جدد. وإنّ السياسة الحيوية[837]، حسب تصوّر فوكو، إنّما كانت واحدة من النتائج العمليّة لضرب من السياسة الأنويّة للمعرفة تمّ تنفيذها في دائرة الدولة. وإنّ سياسة الحياة في ذاتها هي توسّع ذلك وتمتدّ به إلى مجال السوق. وهكذا فإنّ سياسة الحياة في ذاتها هي تصف الطاقة الهائلة التي تملكها البيو-تكنولوجيا[838]في خلق مستهلكين يستثمرون أرباحهم في شراء منتوجات تعزيز الصحّة[839] بغية الإبقاء على إعادة إنتاج التكنولوجيا التي من شأنها أن 'تحسّن' مراقبة الكائنات الإنسانية في نفس الوقت الذي تخلق فيه ثروة أكثر عبر الأموال المستثمَرة من قِبل المستهلكين

---

(834) - human lives and life in general

(835) - 'mercantilization'. تحويل الحياة إلى سلطة أو تجارة أو بضاعة.

(836) - 'bio-power'

(837) - bio-politics

(838) - bio-technology

(839) - health-promoting

الذين يشترون تكنولوجيا تعزيز الصحّة.

هذه هي النقطة حيث تنخرط الخيارات الديـ-كولونيالية، المؤسَّسة على السياسة الجسديّة للمعرفة، في هذين الأمرين كليهما: المعرفة المناهضة للاستعمار وصناعة المعرفة الديـ-كولونيالية، فكّاً للارتباط عن شبكة المعرفة الإمبريالية/الحديثة وعن القالب الكولونيالي للسلطة.

الهوامش

1- هذا المطلب هو الآن منتشر بشكل واسع وهو واحد من النقاط الأساسية التي قامت عليها مشاريع مناهضة التغريب في الشرق وجنوب شرق آسيا. انظر الأطروحات المستفزّة المقدَّمة من طرف كيشور محبوباني (2001).

2- من أجل تفادي سوء الفهم، أنا أعود هنا إلى تدرّبي السيميائي في فرنسا وإلى المنشورات الأولى حول الموضوع (انظر كاسترو-غوماز، 2007، وكذلك منيولو، 1993).

3- قارن: الدليل الكلاسيكي الذي قدّمه بيل ريدنغس (1996). وريدنغس ينظر بشكل أساسي في تاريخ الجامعات الأوروبية-الأمريكية. وانطلاقا من ريدنغس، أنا قمت باستكشاف نتائج **الجامعة الكولونيالية** (سانتو دومنغو، مكسيكو، ليما، قرطبة، كلّها تأسّست أثناء القرن السادع عشر) وجامعة هارفارد (التي تأسّست في سنة 1636، حينما كان ديكارت بصدد نشر **مقال في المنهج**). انظر منيولو (2003).

4- من أجل جرد تاريخي، انظر هايلبرون (1995)؛ فوكو (1966)؛ والرشتاين وآخرون (1995). وإذا ما كان هناك أيّ شكّ في أنّ 'العلوم

الإنسانية[840]' (العلوم الاجتماعية والإنسانيات في الولايات المتحدة) إنّما هي و'الفكر الغربي'[841] شيء واحد بعينه، انظر غوسدورف (1967).

5- البليوغرافيا الثانوية متوفّرة بكثرة. وأنا قد عالجت جانبا مخصوصاً من التمييز بين العلوم النوموطيقية والإديوغرافية، وبين الإبستيمولوجيا والتفسير (الأوّل) والهرمينوطيقا والتأويل (الأخير). انظر منيولو (1989).

6- انظر:

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/Ancient-China

7- انظر:

http://www.britannica.com/EBchecked/topic/179408/education/47455/The-New-World-civilizations-of-the-Maya-Aztec-and-Inca;

8- انظر أيضا في هذا الصدد الدراسة الرائدة التي قام بها لويس غوردن (1995).

9- انظر:

http://www.harvardir.org/articles/1324/

(840)- بالفرنسية في النص الانجليزي.(les sciences humaines)

(841)- بالفرنسية في النص الانجليزي.(la pensée occidentale)

10- تمّ استئناف المسألة من طرف سلفيا وينتر (2001) وكذلك من طرف لويس غوردن (2006). وثمّة تلخيص ثاقب ومحيَّن يمكن العثور عليه لدى كارين م. كانيو (2007).

11- يمكن العثور على مقابلة حول الموضوع في:

http://www.indiatogether.org/2003/apr/ivw-vandana.htm

المراجع:

'Know-Where: Geographies of (2007) Agnew, John Knowledge of World Politics', International Political Sociology 1: .138–48

'L'appareil formel de l'enunciation', (1970) Benveniste, Emile .Langages 17: 12–18

'On the Obsolescence of the (2007) .Cagne, Karen M Disciplines: Frantz Fanon and Sylvia Winter Propose a New Mode of Being Human', Human Architecture: Journal of the Sociology of .Self-Knowledge 5 (Summer): 251–64

'Research Imbalance: Taking Science (2005) Cash, Richard to the Problem',HarvardInternationalReview22March.http://www.harv /ardir.org/articles/1324/2

‘The Missing Chapter of (2007) Castro-GÓmez, Santiago
Empire: Postmodern Re -organization of Coloniality and Post-
.Fordist Capitalism’, Cultural Studies 21(2–3): 428–48

‘Talking about Our Modernity in (1998) Chaterjee, Partha
Two Languages’,pp. 263–85 in A Possible India: Essays in
.Political Criticism . Calcutta: Oxford University Press

‘The Color of Reason: (1997) Chukwudi Eze, Emmanuel
The Idea of “Race” in Kant’s Anthropology’, pp. 103–40 in
Emmanuel Chukwudi Eze (ed.) Postcolonial African Philosophy.
.London: Blackwell

Dilthey, Wilhelm (1991) Introduction to the Human Sciences.
.Princeton: Princeton University Press

Fanon, Frantz (1967 [1952]) Black Skin, White Masks, trans.
Charles Lum

.Karkmann. New York: Grove Press

.Foucault, Michel (1966) Les mots et les choses. Paris: Gallimard

Gordon, Lewis (1995) Fanon and the Crisis of European Man: An
.Essay on Philos-ophy and the Human Sciences . London: Routledge

‘Is the Human a Teleological Suspension (2006) Gordon, Lewis
of Man? A Phenomenological Exploration of Sylvia Wynter’s

Fanonian Biodicean Reflections', pp. 237–57 in Anthony Bogues (ed.) After Man, Towards the Human: Critical Essays on Sylvia .Wynter . Kingston: Ian Randle Publishers

Gusdorf, Georges (1967) Les origines des sciences humaines et .la pensée occidentale. Paris: Payot

Heilbron, Johan (1995) The Rise of Social Theory, trans. Sheila .Gogol. Minneapolis: University of Minnesota Press

'Recapturing', pp. ([1983] 1992) .Hountondji, Paulin J 238–48 in V.Y. Mudimbe (ed.) The Surreptitious Speech . Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987. .Chicago: University of Chicago Press

'The Contest of Faculties', in ([1798] 1991) Kant, Immanuel Hans Reiss (ed.) Kant: Political Writings, 2nd edn. Cambridge: .Cambridge University Press

Mahbubani, Kishore (2001) Can Asians Think? Understanding .the Divide Between East and West. Hannover: Steerforth Press

'Comprensión hermenéutica y (1983) .Mignolo, Walter D .comprensión teórica', Revista de Literatura 90: 5–38

'Teorías literarias o de la literature/ (1989) .Mignolo, Walter D Qué son y para qué sirven?', pp. 41–78 in Graciela Reyes (ed.) .Teorias literarias en la actualidad. Madrid: Ediciones El Arquero

‘Colonial and Postcolonial (1993) .Mignolo, Walter D
Discourse: Cultural Critique or Academic Colonialism?’, Latin
.American Research Review 28(3): 120–31

‘I Am Where I Think: Epistemology (1999) .Mignolo, Walter D
and the Colonial Difference’, Journal of Latin American Cultural
.Studies 8(2): 235–45

‘Geopolitics of Knowledge and the (2002) .Mignolo, Walter D
.Colonial Difference’, South Atlantic Quarterly 103(1): 57–96

‘Globalization and the (2003) .Mignolo, Walter D
Geopolitics of Knowledge: The Role of the Humanities in the
.Corporate University’, Nepantla: Views from South 4(1): 97–119

‘Human Understanding ([1995] 2005) .Mignolo, Walter D
and (Latin) American Interests: The Politics and Sensibilities of
Geo-Historical Locations’, in Henry Schartz and Sangeeta Ray
.(eds) A Companion to Postcolonial Studies. London: Blackwell

Mignolo, Walter D. (2007a) ‘Delinking: The Rhetoric of
Modernity, the Logic of Coloniality and the Grammar of
.Decolniality’, Cultural Studies 21(2–3): 449–514

Mignolo, Walter D. (2007b) ‘The Decolonial Option and the
Meaning of Identity in Politics’, Anales Nueva Epoca (Instituto
.Iberoamericano Universidad de Goteborg) 9/10: 43–72

‘Epistemic Disobedience and the (2008) .Mignolo, Walter D

Decolonial Option: A Manifesto', Subaltern Studies: An Interdisciplinary Study of Media and Communication, 2 February. .http://subalternstudies.com/?p=193

Mignolo, Walter D. (forthcoming) 'The Darker Side of the Enlightenment: A De -colonial Reading of Kant's Geography', in Stuart Elden and Eduardo Mendieta (eds) Readings on Kant's .Geography. Stony Brook: Stony Brook Press

'The Three Worlds, or the Division of (1981) .Pletsch, Carl E Social Scientific Labor, circa 1950–1975', Comparative Studies in .Society and History 23(4): 565–90

Readings, Bill (1996) The University in Ruins. Cambridge, MA: .Harvard Univer-sity Press

Rose, Nicholas (2007) The Politics of Life Itself. Princeton: .Princeton University Press

Shiva, Vandana (1993) The Monocultures of the Mind: .Perspectives in Biodiversity. London: Zed Books

Smith, Linda Tuhiway (1999) Decolonizing Methodologies: Research and Indigenous Peoples. London and New York: Zed .Books

'Problèmes de l'enunciation' (1970) Todorov, Tzvetan .[introduction to a mono-graphic issue], Languages 17: 3–11

Wallerstein, Immanuel et al. (1995) Open the Social Sciences: Report of the Gulbenkian Commission of the Restructuring of

.the Social Sciences. Stanford: Stanford University Press

‘Formulating Modern Thoughts in (1992) Wiredu, Kwasi African Languages: Some Theoretical Considerations’, pp. 301–32 in V.Y. Mudimbe (ed.) The Surreptitious Speech. Presence Africaine and the Politics of Otherness, 1947–1987. Chicago: .University of Chicago Press

‘Toward Decolonizing African (1998) Wiredu, Kwasi Philosophy and Religion’, African Studies Quarterly. The Online .(4)Journal of African Studies 1

‘Towards the Sociogenic Principle: (2001) Wynter, Sylvia Fanon, The Puzzle of Conscious Experience, and What It Is Like to Be ‘Black", pp. 30–66 in Mercedes F. Duran-Cogan and Antonio GÓmez-Moriana (eds) National Identities and Socio -political .Changes in Latin America . New York: Routledge

بمثابة خاتمة

سارتر «كان معلّمي» [842]

جيل دولوز

أيّ حزن على أجيال بلا «معلّمين». فليس معلّمونا هم الأساتذة العموميين فحسب، على ما بنا من حاجة إلى أساتذة. إذ حين نبلغ سنّ الرجال، يكون معلّمونا أولئك الذين يفرضون علينا جدّة جذريّة، أولئك الذين يعرفون كيف يخترعون تقنية فنّية أو أدبيّة ويجدون طرق التفكير المناسبة لحداثتنا، نعني لصعوباتنا كما لحماساتنا الصاخبة. نحن نعلم أنّه ليس ثمّة سوى قيمة فنّية واحدة، بل حتى قيمة حقيقية واحدة: «اليد الأولى»، الجدّة الأصيلة لما نقول، «الموسيقى الصغيرة» التي بها نقول ذلك. إنّ سارتر إنّما كان ذلك بالنسبة لنا (بالنسبة إلى جيل العشرين من العمر عند التحرير). من، عندئذ، عرف كيف يقول شيئا جديدا، إن لم يكن سارتر؟ من علّمنا طرقا جديدة في التفكير؟ ومهما كانت لامعة وعميقة، فإنّ أعمال ميرلوبنتي قد كانت تحمل صبغة الأستاذ وتابعة لأعمال سارتر من أوجهة عدة. (قد كان سارتر يشبّه

---

(842) - نُشر هذا المقال لأوّل مرة في مجلّة:

- *Arts*, 28 novembre 1964, p. 8-9.

وكان سارتر قد رفض، شهرا قبل ذلك، جائزة نوبل. وهو منشور الآن في:

- Gilles Deleuze, *L'île déserte et autres textes*. Textes et entretiens 1953-1974 (Paris : Les Éditions de Minuit, 2002) pp. 109-113.

كيان الإنسان عن طيب خاطر باللاّوجود الخاص بـ«ثقب» في العالم: بحيرات صغيرة من العدم، كما يقول. في حين أنّ ميرلوبنتي إنّما يأخذها على أنّها طيّات، طيّات بسيطة وثنايا. بذلك كانت تتمايز وجوديّة صلبة وثاقبة عن وجوديّة أكثر مرونة وأكثر تحفّظا.) أمّا كامو، يا للحسرة! فكان تارة نزوعا متكبّرا إلى الفضيلة، وتارة عبثا من الدرجة الثانية: كان كامو ينتسب إلى المفكّرين الملعونين، لكنّ كلّ فلسفته إنّما كانت تعود بنا إلى لالاند ومايرسون، إلى مؤلّفين كانوا بعدُ معروفين جيّدا لدى حاملي الباكلوريا. في حين أنّ ما كان يأتي من سارتر إنّما هو الموضوعات الجديدة، وشيء من الأسلوب الجديد، وطريقة خصومية وشرسة جديدة في طرح المشاكل. ففي خضمّ فوضى التحرير وآماله، اكتشفنا وأعدنا اكتشاف كلّ شيء: كافكا، الرواية الأمريكية، هوسرل وهيدغر، توضيح المواقف الذي لا ينتهي مع الماركسية، الاندفاع نحو رواية جديدة... لكنّ كلّ شيء مرّ عبر سارتر، ليس فقط لأنّه كان يملك، بصفة الفيلسوف، عبقرية الكلّية الجامعة (la totalisation)، بل لأنّه كان يعرف كيف يخترع الجديد. إنّ العروض الأولى لمسرحية **الذباب**، وظهور **الكينونة والعدم**، ومحاضرة **الوجودية مذهب إنساني**، إنّها كانت أحداثا كبرى: كنّا نتعلّم من بعد ليالي طويلة كيف هو التماهي بين التفكير والحرية.

إنّ «المفكّرين الخواصّ» (penseurs privés)، هم، بوجه ما، يعارضون «الأساتذة العموميين». حتى السوربون تحتاج إلى سوربون مضادّة، وإنّ الطلبة لا يستمعون جيّدا إلى أساتذتهم إلاّ حين يكون لهم

أيضا معلّمون آخرون. لقد كفّ نيتشه في وقته عن أن يكون أستاذا من أجل أن يصبح مفكّرا حرّا: ذلك ما كانه سارتر أيضا، في سياق آخر، ومخرج آخر. وإنّ للمفكّرين الأحرار خاصيتين: نوع من التوحّد الذي يلازمهم في كلّ حال؛ ولكن أيضا شيءٌ من الاضطراب، شيءٌ من فوضى العالم حيث ينبجسون والذي ضمنه هم يتكلّمون. ولذلك هم لا يتكلّمون إلاّ باسمهم الخاص، دون أن «يمثّلوا» شيئا؛ وهم يستحثّون داخل العالم أشكالا من الحضور الخام، وقوى عارية ليست هي بدورها «قابلة للتمثيل». كان سارتر قد رسم بعدُ في **ما هو الأدب؟** المثال الأعلى للكاتب: «إنّ الكاتب سوف يستعيد العالم كما هو، نيئا تماما، عرقانا تماما، نتنا تماما، يوميّا تماما، من أجل أن يقدّمه إلى حرّيات على أساس من الحرّية... إنّه لا يكفي أن نمنح الكاتب حرّيةَ أن يقول كلّ شيء! فهو ينبغي أن يكتب لجمهور يملك حرّيةَ تغيير كلّ شيء، وهو ما يعني، علاوة على إزالة الطبقات، القضاء على كلّ دكتاتورية، والتجديد المستمرّ للأطر، والقلب المتواصل للنظام، ما إن يميل إلى التحجّر. وبكلمة واحدة، إنّ الأدب هو، في ماهيته، الذاتيّة التي من شأن مجتمع في ثورة دائمة.»[843] إنّ سارتر، منذ البداية، إنّما تصوّر الكاتب في شكل إنسان مثل الآخرين، يتوجّه إلى الآخرين من وجهة نظر حرّيتهم فحسب. كانت كلّ فلسفته تنخرط في حركة تأمّلية لا تكفّ عن إنكار فكرة **التمثيل**، **ونظام** التمثيل نفسه: كانت الفلسفة تغيّر

(843) - *Qu'est-ce que la littérature ?* Paris, Gallimard. Coll. Folio Essais. P. 162-163.

من موقعها، كانت تهجر دائرة الحكم (jugement)، من أجل أن تستقرّ في عالم أكثر ألوانا هو عالم «ما هو سابق على الحكم» و«ما هو سابق على التمثيل». إنّ سارتر قد رفض مؤخّرا جائزة نوبل. وتلك مداومة عمليّة على نفس الموقف، فزعٌ من فكرة أن يمثّل بالفعل شيئا ما، حتى ولو كان قيما روحية، أو كما يقول، من أن يكون تابعا للمؤسسة.

يحتاج المفكّر الحرّ إلى عالم ينطوي على حدّ أدنى من الفوضى، حتى وإن كان أملا ثوريّا، بذرة من ثورة دائمة. ثمّة، لدى سارتر، شيء مثل تعلّق خاص بالتحرير، بالآمال الخائبة لهذه اللحظة. وكان لابدّ من حرب الجزائر من أجل أن يعثر على شيء ما من النضال السياسي أو الاضطراب المحرِّر، وعندئذ، في أوضاع معقّدة، وتعقّدُها في كوننا على وجه الدقة لم نعد المقموعين، بل أولئك الذين يجبوا عليهم أن يرتدّوا ضدّ أنفسهم. آه! أيها الشباب. لم يبق غير كوبا ورجال المقاومة (les maquis) الفينزويليين. بيد أنّه ثمّة ما هو أكبر من وحدة المفكّر الحرّ، إنّها وحدة أولئك الذين يبحثون عن معلّم، الذين كانوا يريدون معلّما، ولم يمكنهم الالتقاء به إلاّ في عالم مضطرب. إنّ النظام الأخلاقي، إنّ النظام «التمثيلي» قد انغلق علينا. حتى الخوف النووي قد بدا لنا في هيئة خوف بورجوازي.إنّه يحدث أن نقترح على الناشئة ، الآن،تيلهارد دي شاردان[844] باعتباره معلّما للتفكير.لقد نلنا ما نستحق. بعد سارتر، ليس فقط سيمون فايل، بل سيمون فايل القرد. وليس ذلك، رغم كل شيء، لأنّه لا وجود لأشياء جديدة على نحو عميق في الأدب الحالي.

(844) - Teilhard de Chardin.

لنذكر مع خلط الحابل بالنابل: الرواية الجديدة، كتب غومبروفيتش(845)، سرديات كلوسوفسكي، سوسيولوجيا ليفي-شتراوس، مسرح جينات ودي غاتي(846)، فلسفة «الجنون» التي يشتغل عليها فوكو... بيد أنّ ما ينقص اليوم، وهو ما كان سارتر قد عرف كيف يجمّعه ويجسّده للجيل السابق، إنّما هي شروط **كلّية جامعة** (une totalisation): تلك التي تكون فيها السياسة والمخيال والجنس واللاّوعي والإرادة مجتمعة ضمن حقوق الكلّ الإنساني. نحن نقتات وجودنا اليوم، والأعضاء مشتّتة. كان سارتر يقول عن كافكا: إنّ أعماله هي «ردّة فعل حرّة وموحّدة على العالم اليهودي-المسيحي لأوروبا الوسطى؛ إنّ رواياته هي التجاوز التأليفي لوضعه كإنسان، ويهودي، وتشيكي، وخطيب ناشز، ومسلول... الخ». بل سارتر نفسه: إنّ أعماله هي ردّة فعل على العالم البورجوازي كما وُضع موضع سؤال من قِبل الشيوعية. إنّها تعبّر عن التجاوز لوضعه الخاص كمثقّف بورجوازي، وتلميذ سابق لدار المعلمين، وخطيب حرّ (libre fiancé)، ورجل قبيح (بما أنّ سارتر غالبا ما قدّم نفسه على هذا النحو) ...، الخ: كلّ الأشياء التي تنعكس وتتصادى في حركة كتبه.

نحن نتكلّم عن سارتر كما لو كان ينتمي إلى حقبة ولّت. يا للحسرة! إنّما نحن على الأرجح الذين ولّينا في خضمّ النظام الأخلاقي والامتثالي الحالي. إنّ سارتر، على الأقلّ، إنّما يسمح لنا أن ننتظر، دون عنوان

(845) - Gombrowicz.

(846) - Genet et de Gatti.

واضح، لحظات مستقبلية، واستئنافات حيث يعيد الفكر تكوين نفسه ويعيد صنع كلّياته (totalités)، بما هي قوة جماعية وخاصة (privée) معا. وإنّه لهذا السبب إنّما يظلّ سارتر معلّمنا. إنّ كتاب سارتر الأخير، **نقد العقل الجدلي**، هو أحد أجمل وأهمّ الكتب التي ظهرت في السنين الماضية. إنّه يعطي للـ**كينونة والعدم** تتمّته الضرورية، في معنى أنّ المطالب الجماعية إنّما تأتي لاستكمال ذاتيّة الشخص. وحين نفكّر في **الكينونة والعدم** من جديد فذلك من أجل أن نستعيد الدهشة التي تولّدت لدينا أمام هذا التجديد الكبير للفلسفة. نحن نعلم اليوم أيضا بشكل أفضل أنّ علاقات سارتر مع هيدغر، وتبعيّته إزاء هيدغر إنّما كانت مشاكل واهية، قائمة على سوء فهم. فما كان يثيرنا في **الكينونة والعدم** إنّما كان سارتريّا فحسب وكان يقيس لنا مقدار مساهمة سارتر: مثل نظرية **سوء النيّة**، حيث يقوم الوعي، داخل نفسه، بتصريف قوّته المضاعفة في ألاّ يكون ما هو وأن يكون ما ليس هو؛ ونظرية **الغير**، حيث أنّ **نظرة** الآخرين تكفي لأنْ تجعل العالم يهتزّ من تحتي وتجعله «يُسرَق» منّي؛ ونظرية **الحرّية**، حيث أنّ هذه تضع حدودها بنفسها بأن تشكّل نفسها بنفسها من خلال **مواقفها**؛ **والتحليل النفسي الوجودي** حيث نلتقي من جديد بـ**الخيارات** الأساسية لفرد ما ضمن حياته الملموسة. وفي كل مرة، كانت الماهية والمثل المضروب يدخلان في علاقات مركّبة كانت تهب للفلسفة أسلوبا جديدا. إنّ نادل المقهى، والفتاة العاشقة، والرجل القبيح، وبخاصة صديقي-بيار-الذي-لم-يكن-أبدا-هنا، إنّما كانت تكوّن روايات حقيقية في صلب العمل الفلسفي وتجعل وتيرة

الماهيات على إيقاع الأمثلة الوجودية. وفي كلّ مكان كان يسطع تركيب نحوي عنيف، مصنوع من الكسور والتمطيط، يذكّرنا بالأمرين الأكثر استحواذا على سارتر: بحيرات اللاّوجود، ولُزوجة المادة.

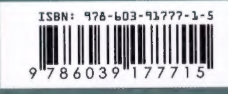
إنّ رفض جائزة نوبل هو خبر سارّ. أخيرا هناك أحدٌ لا يحاول أن يفسّر أنّها لمفارقة لذيذة لكاتب ما، لمفكّر حرّ، أن يقبل التشريفات والتمثيلات العمومية. لقد أخذ بعدُ كثير من الماكرين يحاولون حمل سارتر على التناقض: فالناس ينسبون إليه مشاعر الغيظ، فالجائزة جاءت متأخّرة؛ و يعترضون بأنّها، على كلّ حال، تمثّل شيئا لا يُستهان به؛ وهم يذكّرونه بأنّ نجاحه، على كلّ حال، إنّما كان وسيبقى بورجوازيّا؛ ويشيرون إلى أنّ رفضه ليس أمرا عاقلا ولا راشدا؛ وهم يقترحون عليه أن يتّبع مثل الذين يقبلون-وهم-يرفضون، ولو كلّف ذلك وضع المال في أعمال خيرية.ليس من المستحسن الاحتكاك به أكثر من اللازم، إنّ سارتر مجادل مخيف... ليس ثمّة عبقريّة من دون محاكاة ساخرة لنفسها. ولكن أيّة محاكاة ساخرة هي الفضلى؟ أن يصبح عجوزا متكيّفا مع الأوضاع، مرجعية روحية أنيقة؟ أم أن يريد من نفسه أن يظلّ مخبول التحرير؟ أن يرى نفسه أكاديميا أم أن يحلم بأنّه رجل مقاومة فينزويلي؟ من لا يرى الفرق في الكيف، الفرق في العبقريّة، الفرق الحيويّ بين هذين الخياريْن أو هذين النوعين من المحاكاة الساخرة؟ لأيّ شيء كان سارتر وفيّا؟ دائما للصديق بيار-الذي-لا-يكون-هنا-أبدا. إنّه قدر هذا المؤلّف أن يجعل الهواء النقيّ يمرّ حين يتكلّم، حتى ولو كان هذا الهواء النقيّ، هواء الغيابات، صعب التنفّس.

مارتن هيدغر/ كارل شميت/ حنّا آرندت/ ريتشارد رورتي
يورغن هابرماس/ بيتر سلوتردايك/ والتر د. ميلو

حروب المعنى

بعد التحرّر من الاستعمار، وجدت الشعوب نفسها تمتلك لغات كولونيالية لا تخلو العلاقة معها من بعض المفارقة: هي أجنبيّة بقدر ما أنها وسيلة التعبير الرّسمية التي فرضها العصر على غير الغربيين. ولذلك لم تجد تلك الشعوب من استعارة مناسبة لتحمّل هذا الوزر الميتافيزيقي غير المقصود سوى أن تعتبر تلك اللغات «غنائم حرب» يمكن استعمالها ضد المستعمر. لكنّ ما كان مجرّد غنيمة قد تحوّل بعد الاستقلال إلى قدر لغوي يلقي بكلكله على عقول الأجيال. كيف نواجه هذا القدر المزعج؟ هل مازال يمكن أن نقول أنفسنا أو شكل حياتنا من دون ترجمة؟ - يبدو أنّ اللّغات الغربية قد حوّلت جميع اللغات غير الغربية إلى «لغات مترجمة». لا نعني الترجمة بالمعنى المعتاد من لغة أصليّة إلى لغة أجنبيّة؛ بل الترجمة بوصفها وضعية ميتافيزيقية للغة ما: أن تفقد لغة ما «عالم الحياة» الذي نشأت كي تقوله، وأن تجد نفسها ملقى بها في عالم عليها فقط أن تترجمه. ولأنّها تترجمه لأوّل مرة فهي تتعامل معه وكأنّه عالم «أصلي» غريب عن عالمها الأصلي الخاص. إنّ الأصلي قد غيّر من مفهومه. وإذا باللغة المتداولة تتفوّق على لغتنا الكلاسيكية وتحوّلها إلى عبء هووي. لكنّ ذلك ليس ترفًا أسلوبيًّا، بل هو أقرب ما يكون إلى «حرب في المعنى». من يترجم ليس حارسًا يؤمّن العبور بين لغة-مصدر ولغة-هدف؛ بل هو «محارب معنى» يحرّر أكثر ما يمكن من لغته المتاحة اليوم من أجل قول عالم كل تعبير عنه هو ترجمة. ولذلك هو يحرّر المعنى من رطانة «الأجنبي» بقدر ما يحرّره من غطرسة «الأصلي». وذلك من أجل قارئ لم يعد يجده حيث كان يتوقع: لم يعد المتكلّم الأصلي لعالمه بل صار المترجم رغم أنفه.

فتحي المسكيني


ISBN: 978-603-91777-1-5
9 786039 177715

WWW.PAGE-7.COM

